QUADERNI DI DISCIPLINE STORICHE

16

UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI DISCIPLINE STORICHE

Problemi di identità tra Medioevo ed Età Moderna

SEMINARI E BIBLIOGRAFIA

a cura di

Paolo Prodi e Valerio Marchetti

CLUEB

INDICE

II. Bibliografia

PREMESSA

Il presente volume contiene i risultati di alcuni dei seminari condotti negli ultimi anni nell'ambito del progetto di ricerca (ex 40%) "Evoluzione e metamorfosi delle identità collettive tra tardo medioevo e Stato nazionale", progetto iniziato nel 1997 dopo la conclusione del precedente ciclo dedicato al disciplinamento sociale. Si tratta di una raccolta molto parziale: la maggior parte dei contributi ha trovato sbocchi editoriali diversi in saggi e volumi autonomi già usciti e altri sono confluiti nelle relazioni presentate al convegno internazionale di studi che ha costituito la conclusione di questa ricerca e che sono raccolte in un volume parallelo di questa stessa collana, *Evoluzione delle identità collettive tra medioevo ed età moderna* (in corso di preparazione).

Abbiamo invece pensato opportuno, per sottolineare il carattere seminariale e strumentale, di inserire qui la bibliografia che è servita come base per i nostri lavori: Valerio Marchetti, che ne ha curato la redazione complessiva, ne illustrerà le caratteristiche: a me basta sottolineare che non si è avuta la pretesa di fornire un panorama esaustivo (chiunque ha affrontato questi temi sa quanto la bibliografia relativa sia sterminata) ma soltanto aprire uno sguardo sul laboratorio, sulla cucina nella quale abbiamo condotto i nostri lavori.

Nel volume parallelo relativo al convegno internazionale saranno affrontati, nelle premesse metodologiche, anche i nodi concettuali che sottostanno a queste pagine. Qui è opportuno soltanto richiamare sommariamente gli obiettivi iniziali del programma di ricerca. La discussione sulla crisi dello Stato-nazione ci ha spinto ad indagare sia la persistenza delle resistenze che ne hanno accompagnato la genesi e lo sviluppo (chiese, ceti, minoranze etniche e culturali etc.), sia la nascita di nuove forme di aggregazione e di sviluppo delle identità collettive (dalle strutture statali stesse all'evoluzione dell'istituzione matrimonial-familiare, alle confessioni religiose). Dopo l'analisi del processo di civilizzazione e di disciplinamento sociale condotta nelle precedenti ricerche, i cui risultati conclu-

sivi sono stati raccolti in gran parte nel volume *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna* (a cura di P. Prodi, Bologna, Il Mulino, 1994), lo sforzo è stato quello di ricostruire alcuni passaggi che hanno preceduto l'identità nazional-statale per individuare i volti collettivi o i loro frammenti quali emergono nella memoria attuale al termine di un ciclo secolare.

Nella consapevolezza che queste pagine, anche per i limiti di chi scrive, non rappresentano che una minima parte del dibattito e delle ricerche che si sono sviluppate nei nostri seminari, debbo esprimere il riconoscimento e la gratitudine per i responsabili delle unità locali che hanno formato e diretto i gruppi di lavoro: in primo luogo Albano Biondi responsabile dell'unità di Bologna sino alla sua morte improvvisa nell'aprile 1999 e animatore delle prime discussioni; poi, con apporti peculiari e importanti, i colleghi Gabriella Bruna Zarri per l'unità di Firenze, Gian Paolo Brizzi per l'unità di Sassari e Gianni Ricci per Ferrara. Un particolare ringraziamento va all'amica e collega Carla Penuti che si è sobbarcata il maggior peso dei compiti organizzativi.

Paolo Prodi

I

SAGGI

MANUELA DONI GARFAGNINI

L'USO DELLA CRITICA COME DISCIPLINA: LA REPUBBLICA DELLE LETTERE DI FRONTE ALL'OPERA DI JEAN LE CLERC

Fra le innumerevoli possibilità di utilizzare il concetto delle identità collettive come una sorta di categoria funzionale alla comprensione delle dinamiche con cui si determinano i processi storici, quelle che ci offre la storia della cultura nell'Europa moderna fanno emergere prospettive originali di ricerca; in questo campo tale concetto apre la strada a nuove analisi e suggerisce spunti di riflessione su circostanze alle quali non è stato dato ancora il giusto rilievo. Un caso che sembra adatto a sperimentarne l'efficacia in sede storiografica riguarda il modo in cui la società dei dotti europei recepì alcuni aspetti dell'opera del teologo ginevrino Jean Le Clerc (1657-1734). La complessa personalità di questo erudito, autore di edizioni, traduzioni e commenti di testi scritturali, primo editore degli *Opera omnia* di Erasmo[1], grande protagonista nel mondo della stampa periodica con le sue «Bibliothèques»[2], ma soprattutto figura di spicco nell'ambito delle dispute confessionali, non è stata oggetto di tutta l'attenzione che merita e indubbiamente presenta molti lati ancora poco conosciuti. Dopo l'esauriente monografia di Annie Barnes[3], uscita nel 1938, soltanto di recente l'interesse per il Le Clerc si è manifestato con il lungo e impegnativo lavoro per l'edizione del suo vasto *Epistolario*[4]. Questa im-

[1] ERASMO DA ROTTERDAM, *Opera omnia emendatiora et auctiora*, Lugduni Batavorum, P. Van der Aa, 1703-1706, in 11 volumi.

[2] La «Bibliothèque universelle et historique», di cui uscirono 26 volumi, fu iniziata nel 1686 dal Le Clerc, che ne fu redattore fino al 1691, quando lasciò questo incarico nelle mani di Jacques Bernard, che lo tenne fino al 1693. Della «Bibliothèque choisie», continuazione della serie precedente, uscirono 28 volumi, a partire dal 1703 fino al 1713. L'anno successivo iniziò la serie della «Bibliothèque ancienne et moderne», che proseguì per 28 volumi fino al 1727. Delle tre serie è stata realizzata l'edizione anastatica presso Slatkine Reprints, Genève, 1968.

[3] A. BARNES, *Jean Le Clerc (1657-1736) et la République des Lettres*, Paris, 1938.

[4] JEAN LE CLERC, *Epistolario*, voll. I-IV (1679-1689; 1690-1705; 1706-1718; 1719-1732), a cura di M.G. e M. SINA, Firenze, 1987-1997.

presa, oggi conclusa, dà un contributo di grande valore documentario allo studio della Repubblica delle Lettere, nella quale il Le Clerc occupa un posto di primaria importanza.

Per comprendere il significato della Repubblica delle Lettere nella storia della cultura europea occorre rifarsi al modello quattrocentesco dell'umanista e seguirne l'evoluzione nel tempo; la sfera di interessi che caratterizza alle origini questa figura di letterato è stata individuata essenzialmente nello studio degli autori e dei testi classici[5] e si è discusso ampiamente sulla specificità delle discipline liberali praticate dagli umanisti, e sugli aspetti tecnici ed eruditi del loro metodo[6], qualche volta non riconoscendo in esso il frutto di un mutamento radicale di pensiero, al quale si deve ricondurre il nuovo modo di sviluppare la riflessione critica sui testi e sulla lingua[7]. Se un intento che li accomuna è quello di ritrovare la versione autentica dei testi classici trasmessi dalla cultura medievale, e riportare alla luce opere che la Scolastica aveva ignorato, si manifesta anche, in età umanistica, la tendenza a non considerare gli *Auctores* come fondamenti unici e incorruttibili del sapere. Nel commentarli e interpretarli con criteri diversi dal passato, i letterati dell'Umanesimo sottopongono a nuovi studi il rapporto fra forma e contenuto, esaltando il valore della discussione sia riguardo ai temi che quei testi propongono, sia riguardo

[5] L'espressione «res publica literaria» è usata da Francesco Barbaro nel 1417 (è la prima formulazione che si conosca) in una nota lettera indirizzata a Poggio Bracciolini, che si trovava a Costanza per partecipare alle sessioni del Concilio. Sorta di manifesto dell'attività svolta dagli umanisti per la conoscenza dei testi classici latini e greci, la lettera esalta il lavoro di ricerca di Poggio, grazie al quale numerosi autori sono stati riportati alla luce, ed esprime la gratitudine degli eruditi nei confronti delle fatiche compiute dai letterati «pro communi utilitate»: FRANCESCO BARBARO, *Epistolario,* II, *La raccolta canonica delle «Epistole»*, a cura di C. GRIGGIO, Firenze, 1999, pp. 71 e 75.

[6] L'umanesimo, inteso come elemento caratterizzante della vita intellettuale del Rinascimento, ha il suo centro, secondo P.O. Kristeller, negli studi letterari, in particolare la grammatica e la retorica. Da questo punto di vista il movimento umanistico risulta caratterizzato da un programma culturale piuttosto che da una dottrina filosofica comune, e si struttura in un insieme ben definito di discipline. Cfr. P.O. KRISTELLER, *La tradizione classica nel pensiero del Rinascimento*, Firenze, 1965 e *Umanesimo filosofico e Umanesimo letterario*, in ID., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, II, Roma, 1985, pp. 49-63.

[7] Sulle questioni più ampiamente dibattute nella storiografia recente sull'Umanesimo, quali la concezione del rapporto fra latino e volgare, nuove prospettive di interpretazione in R. FUBINI, *La coscienza del latino negli Umanisti*, in ID., *Umanesimo e secolarizzazione. Da Petrarca a Valla*, Roma, 1990, pp. 1-75, con le riflessioni sui fondamenti filosofici del radicale mutamento nel metodo dello studio dei testi, in particolare riguardo a Petrarca, Bruni, Lorenzo Valla: *Intendimenti umanistici e riferimenti patristici dal Petrarca al Valla*, *ibidem*, pp. 137-181.

alle specificità degli usi linguistici e alla corretta acquisizione della lezione originaria. È dunque la natura stessa del loro lavoro a favorire la collaborazione, mentre la ricerca del vero, non muovendo più da princìpi certi, procede attraverso l'osservazione della realtà, privilegiando l'esperienza diretta anche per quanto riguarda la ricezione dei testi. Tutto questo incrementa l'uso di forme espressive funzionali al confronto delle opinioni, quali il dialogo, che proprio nell'Umanesimo e nel Rinascimento risulta particolarmente frequentato.

Il rapporto epistolare è un'altra delle forme espressive che gli umanisti mostrano di prediligere. Curano infatti le loro personali raccolte di lettere, dalle quali passano non solo le notizie, ma anche dissertazioni dotte, strutturate come brevi trattati. I numerosi carteggi umanistici pervenuti fino a noi dimostrano la duttilità di questo modo di comunicare: le lettere come mezzo espressivo capace di coinvolgere vari interlocutori nel dibattito su aspetti interpretativi o storici inerenti ai testi studiati, rappresentano una fonte insostituibile per comprendere il significato del loro lavoro. Per quanto si rivolgano ad un destinatario, molto spesso le epistole erudite sono concepite per essere diffuse presso un pubblico di specialisti che si dilata progressivamente, fino a diventare una sorta di società con le sue regole e i suoi canali di accreditamento.

Tutto ciò non è tuttavia sufficiente a creare un punto di riferimento ideale quale può essere considerata la Repubblica delle Lettere né, per quanto riguarda il senso del presente lavoro, ad individuare una tipologia di gruppo quale possiamo intendere con la categoria delle identità collettive. Questo è invece possibile, a mio parere, molto più tardi, quando quella figura originaria di studioso, varcando barriere di varia natura – etnica, linguistica, confessionale – si propone con specificità nuove, lontane ormai dalla funzione storica e culturale del prototipo. La *Respublica literaria*, la cui formulazione iniziale, in latino, si trova già in età umanistica[8], sottintende il rapporto di collaborazione e di intesa fra letterati ed eruditi; la successiva espansione conferisce al fenomeno una consistenza tale da arricchirlo di nuovi significati e nuove finalità. Dai primi anni del Cinquecento si registrano sempre più spesso riferimenti a questa Repubblica, con alcune varianti terminologiche – «orbis litterarius», «eruditus orbis», «coetus doctorum hominum» – ma soltanto verso la fine del secolo successivo si cerca di definirla, attribuendole delle caratteristiche peculiari. Essa diventa una sorta di istituzione non codificata, eppure altamente rappresentativa della cultura europea nel suo complesso, con i suoi caratteri distintivi, che si manifestano attraverso il dibattito su nuove idee, metodi di

[8] Cfr. H. Bots – F. Waquet, *La République des Lettres*, Paris, 1997, pp. 11-18.

ricerca e discipline di studi. Ma non è solo il processo espansivo e la capacità di aggregazione a decretare la rilevanza storica della Repubblica delle Lettere. Società ideale di dotti di ogni nazione europea, essa assume nel corso del Seicento una fisionomia e un carattere sovranazionale, diventando espressione e simbolo dei tempi[9]. Nonostante che essa si nutra di uno spirito collaborativo e pacifico, quasi rifugio dai conflitti reali, la sua funzione si fa sempre più incisiva allorché nell'ampia rete di rapporti che ne rafforzano la compagine rimbalzano e si alimentano, amplificandosi, le grandi controversie del secolo.

Nelle contrade spesso tortuose di questa repubblica composita e vitale si consuma un processo storico di lunga durata, come una parabola destinata ad esplicarsi fino al suo naturale compimento. Aspetti cruciali della cultura e della storia europea in un'epoca di grandi mutamenti attraversano gli scritti delle figure più rappresentative, come il Le Clerc. Quello della critica del testo, che egli sviluppa col supporto della sua straordinaria erudizione, e in modo coerente rispetto all'impianto razionale del suo pensiero in tema di religione e di tolleranza, sembra essere davvero la punta estrema di un percorso che gli umanisti, soprattutto italiani, avevano iniziato e che alla fine del Seicento giunge a piena maturazione fuori d'Italia, andando ben oltre le intenzioni originarie.

La critica ardita condotta da Le Clerc, in un primo momento sui testi scritturali e patristici, e poi estesa ai testi profani, si spinge, negli anni della sua maturità, oltre ogni confine e diventa un fuoco che minaccia la casa comune. Nelle intricate *querelles* sollevate da alcuni dei suoi lavori si manifestano forti tensioni, il cui significato travalica i limiti dell'erudizione che caratterizza le dispute su argomenti specifici. Della loro effettiva consistenza sono consapevoli, come si vedrà, gli osservatori più attenti della produzione editoriale e della pubblicistica del tempo.

Questo studio nasce dal proposito di evidenziare i motivi sottesi alle polemiche sollevate dai lavori del Le Clerc, in modo particolare dall'*Ars critica*, comprensiva delle *Epistolae criticae et ecclesiasticae* che vi aggiunse più tardi, l'opera con cui egli volle dare una struttura compiuta alla

[9] Il libro di Bots – Waquet traccia la storia della Repubblica delle Lettere dall'origine al secolo XVIII, dedicando ampio spazio all'aspetto che riguarda il superamento delle frontiere politiche e religiose, a partire dalla metà del Cinquecento. Su questa linea si distinguono gli studi di P. DIBON, in particolare *Communication in the Respublica literaria of the 17th Century*, in ID., *Regards sur la Hollande du siècle d'or*, Napoli, 1990. Per l'aspetto relativo ai canali di comunicazione fra i dotti si veda M. ROSA, *Un «mediateur» dans la République des Lettres: le bibliotecaire*, in H. BOTS – F. WAQUET (edd), *Commercium litterarium. La communication dans la République des Lettres (1600-1750)*, Amsterdam e Maarssen, 1994, pp. 81-99.

disciplina su cui avrebbe dovuto fondarsi l'analisi filologica. La critica dei testi che egli mise a punto attraverso una serie di regole generali accompagnate da un'ampia esemplificazione, andava di fatto a interferire con alcune competenze specifiche, frutto di consolidate e prestigiose tradizioni di studi; ciò indusse coloro che si sentivano i veri depositari dell'insegnamento filologico, ma anche di insegnamenti di carattere filosofico e teologico, a reagire energicamente, denunciando la presunzione del Le Clerc nel sottoporre i testi e gli autori ad uno schema di verifiche la cui concezione venne giudicata superficiale e inadeguata; al tempo stesso si volle difendere dalla ingerenza dei suoi studi la dignità delle discipline interessate.

A questo specifico aspetto intendo riferire il parametro delle identità collettive, applicandolo ai gruppi professionali o confessionali nel cui terreno il teologo ginevrino intese inoltrarsi, senza disporre, secondo la loro opinione, del giusto titolo né degli strumenti necessari. D'altra parte la critica del Le Clerc, che per essere troppo radicale ed invasiva finiva col collidere prepotentemente con le diverse specificità disciplinari o dottrinali, rappresentava dal suo punto di vista – citeremo dai suoi scritti alcune affermazioni significative in proposito – uno strumento costruito su basi razionali, la cui validità non avrebbe potuto essere negata e la cui utilità si sarebbe imposta in ogni ambito di studi. Egli dunque tendeva a costituire, al di sopra delle singole discipline praticate da gruppi distinti di studiosi nella estrema varietà del quadro culturale e confessionale dell'epoca, una sorta di unità di metodo nella quale riteneva si potessero ricomporre le divergenze per raggiungere una coscienza comune del rigore logico necessario alla ricerca.

Con questi presupposti di carattere generale, Le Clerc affronta una serie di questioni controverse, fra cui quella relativa alla storiografia: sia che si tratti di storia sacra, come di storia profana, egli ritiene che i criteri e le tecniche da adottare per l'utilizzazione delle fonti debbano essere gli stessi. Ritiene anche legittimo il ricorso ad autori profani per effettuare riscontri di carattere storico o geografico all'interno dei testi sacri e, in generale, valuta sulla base di parametri unitari la qualità stessa delle fonti, sotto il profilo della loro aderenza alla verità storica, di qualunque tipo esse siano.

Il progetto al quale il Le Clerc lavora senza tregua per tutto il corso della sua esistenza, scaturisce da una tensione di tipo religioso e dalla difficoltà di riconoscersi pienamente in un gruppo confessionale[10]; egli mira

[10] Dopo il periodo degli studi compiuti a Ginevra nel Collegio di Calvino, Le Clerc intraprese una serie di viaggi in Europa, fra il 1681 e il 1683. Sul finire di quell'anno lascia

ad individuare i fondamenti di un metodo razionale per la lettura e l'interpretazione dei testi scritturali, che sia capace di chiarirne i contenuti attraverso verifiche relative all'ambientazione storica, e di stabilirne contestualmente l'autenticità. Grazie alla definizione del testo originario ed allo studio delle sue componenti storiche, egli intende far emergere gli elementi basilari di una dottrina cristiana unitaria, che abbia il Vangelo come fondamento, ed alla quale i diversi gruppi confessionali possano riferirsi. Ma il percorso da compiere a questo scopo finisce col deviare dall'ambito delle Scritture, investendo problemi più generali, per poi frammentarsi in analisi minuziose che incontrano ostilità nel mondo degli studi, disperdendo fra mille polemiche l'energia iniziale.

L'ispirazione che muove il lavoro del Le Clerc, originata dal terreno degli studi teologici e consolidatasi nella sfera ideale della tolleranza religiosa, è rimasta in gran parte racchiusa nell'ambito confessionale che ne aveva determinato lo sviluppo. Il prestigio della sua figura di studioso fu riconosciuto grazie al ruolo che, specialmente dopo la morte del Limborch, egli svolse nella storia dell'arminianesimo[11]. La fama dei suoi lavori, che egli stesso alimentò con le recensioni e le discussioni pubblicate nei periodici di cui fu redattore, ne fece tuttavia un personaggio battagliero e ingombrante, che in qualche modo conveniva ridimensionare. L'insuccesso del progetto che pur lo rese celebre nella Repubblica delle Lettere ha avuto infine l'effetto di mettere in ombra il contributo di idee e di erudizione che egli dette, con la sua opera vastissima e multiforme, alla storia della cultura nel suo complesso.

definitivamente Ginevra ed abbandona l'ortodossia calvinista, trasferendosi in Olanda; dopo avere ricevuto l'incarico di predicare nella chiesa arminiana di Amsterdam, revocatogli pochi mesi più tardi, nel 1684 ottenne dall'Assemblea dei Rimostranti una cattedra di filosofia nel Seminario della città. Tutta la sua attività, fin da quegli anni, è caratterizzata da uno spiccato ideale di tolleranza. Sulle vicende del Le Clerc all'epoca dei suoi rapporti con l'ambiente culturale dei Paesi Bassi, cfr. A. BARNES, *Jean Le Clerc*, cit., pp. 88-121. Molto significativa la sua corrispondenza con Philippus van Limborch (1633-1712) teologo del Collegio dei Rimostranti di Amsterdam, che lo accolse ad Amsterdam, edita in J. LE CLERC, *Epistolario*, cit., passim, ed anche, separatamente, da L. SIMONUTTI, *Arminianesimo e tolleranza nel Seicento olandese. Il carteggio Ph. Van Limborch – J. Le Clerc*, Firenze, 1984.

[11] Sul prestigio conseguito nel gruppo dei Rimostranti di Amsterdam, dove, alla morte del Limborch, Le Clerc ne ereditò la cattedra di Storia ecclesiastica cfr. A. BARNES, *Jean Le Clerc*, cit., pp. 125-138.

Le «Epistolae criticae» e la storia ecclesiastica

Conviene in primo luogo mettere a fuoco, chiarendone gli aspetti di maggior rilievo, il momento in cui si manifesta su più fronti una opposizione violenta contro l'idea di fondare una disciplina per la lettura critica dei testi, alla quale il Le Clerc aveva dato attuazione scrivendo l'*Ars critica*, pubblicata per la prima volta nel 1697[12]. L'opera, in due volumi, presenta in maniera organica una serie di regole per la lettura corretta di autori antichi e moderni. I criteri per l'acquisizione del testo nella sua forma autentica erano stati elaborati dal teologo ginevrino nel primo periodo della sua attività, tutto rivolto allo studio delle Scritture, per la cui interpretazione aveva compiuto complesse analisi storiche e filologiche. Quegli studi lo avrebbero condotto al distacco dal calvinismo, aprendogli nuovi orizzonti interpretativi per comprendere la rivelazione originaria tramandata dai testi scritturali.

L'*Ars critica* costituisce dunque il risultato di un intero ciclo di studi e la prima formulazione sistematica di un metodo che avrebbe dovuto applicarsi ad ogni tipo di testi, sacri o profani; si tratta di un progetto ambizioso per ampiezza di prospettive ed ardito per le molteplici implicazioni che comporta. Un terzo volume va ad aggiungersi ai primi due nel 1700[13], quando si stampa ad Amsterdam, per i tipi degli Huguetan, col titolo *Epistolae criticae et ecclesiasticae, in quibus ostenditur usus artis criticae, cuius possunt haberi volumen tertium*, una raccolta di lettere indirizzate ad alcuni studiosi ai quali il Le Clerc espone il contenuto degli attacchi che gli sono stati rivolti in merito a giudizi critici e idee manifestate nell'*Ars critica* e in successive note e commenti. Queste lettere, che appa-

[12] *Ars critica, in qua ad studia Linguarum Latinae, Graecae et Hebraicae via munitur; Veterumque emendandorum spuriorum Scriptorum a genuinis dignoscendorum, et judicandi de eorum Libris ratio traditur,* Amstelodami, apud Georgium Gallet, 1697. La dedica ad un giovane allievo, Marco Antonio Teuto, rivela l'intenzione di dare una guida negli studi ai giovani, come nota A. BARNES, *Jean Le Clerc*, cit., p. 147. Poco tempo dopo esce la seconda edizione, sempre in due volumi, Londini, apud Rob. Clavel, Timoth. Childe e Andream Bell, 1698.

[13] Questo terzo volume esce insieme alla nuova edizione dei due volumi dell'*Ars critica*, pubblicati anch'essi da G. Gallet nella tipografia degli Huguetan nel 1699-1700. L'opera sarà nuovamente edita ad Amsterdam, sempre in tre volumi, nel 1712 (Amstelaedami, apud Jansonio et Waesbergios). Una quinta edizione viene realizzata in Germania, «editio in Germania prima et novissima», Lipsiae, T. Georgi, 1713; l'opera viene pubblicata di nuovo ad Amsterdam nel 1730, e infine a Lione, qualche decennio più tardi, Lugduni Batavorum, Sam. Et Joh. Luchtmans, 1778. Resta traccia di una edizione ottocentesca in traduzione inglese, non compiuta (porzione di testo a stampa con titolo ms.), ad opera di C.A. Farley, Cambridge 183[…], nota tipografica incompleta.

iono finalizzate in primo luogo ad ottenere il sostegno da parte di personalità eminenti del clero anglicano, sono in realtà delle dissertazioni polemiche con le quali il Le Clerc, nel confutare le obiezioni rivoltegli, intende anche spiegare il significato e i fini della critica. Condotta fino agli esiti più radicali, essa investe vari piani dell'interpretazione degli autori sui quali si fonda la tradizione del pensiero cristiano, principalmente quello teologico, ma anche quello relativo alla veridicità della storia, in particolare della storia ecclesiastica.

Fra le dodici lettere che compongono la silloge[14], prendiamo in esame

[14] La prima epistola, datata 3 luglio 1699 è indirizzata a Thomas Tenison, arcivescovo di Canterbury. Argomento è l'attacco contro Le Clerc da parte di William Cave, autore della *Dissertatio de Eusebii Caesariensis arianismo adversus Johannem Clericum*, pubblicata nel secondo volume della sua *Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria*, Londini, impensis R. Chiswell 1698, e originata dall'edizione inglese delle vite di quattro padri della Chiesa, che il Le Clerc aveva pubblicato nel '96 (*The lives of Clemens Alexandrinus, Eusebius bishop of Caesarea, Gregory Nazanzien., and Prudentius the Christian Poet*, London, 1696). Sull'intera questione si vedano le note alla lettera di William Wottom al Le Clerc, del 1° novembre 1698 (J. Le Clerc, *Epistolario*, cit., II, pp. 286-289). Le Clerc afferma di non avere scritto nella biografia di Eusebio nulla che sia lesivo dell'autenticità del suo credo religioso. Quanto a Clemente Alessandrino, risultano dalla biografia di Fozio alcune testimonianze circa gli errori che questi avrebbe commesso, e che il Cave nella sua opera evita di menzionare, dimostrando di non essere un vero storico. La seconda epistola, sempre al Tenison, 7 luglio '99, verte sulla *Epistola ad Caesarienses* di Eusebio, da cui risulta con evidenza il suo arianesimo. Le Clerc enuncia un «criticum canonem», che afferma di aver trovato dopo laboriose ricerche, per cui l'adesione di uno scrittore all'opinione comune non testimonia la veridicità dell'attribuzione di quella opinione a quello scrittore. Al contrario il suo pensiero più autentico deve essere cercato dove egli si discosta dall'opinione comune. In base a questo principio esamina la posizione di Eusebio nei confronti del secondo Simbolo Niceno. La terza lettera è diretta a Gisbert Burnet, vescovo di Salisbury, 5 luglio '99; Le Clerc torna sull'accusa del Cave, che lo aveva rimproverato per avere denigrato i Padri della Chiesa, presentandoli come poco sottili e scarsamente perspicaci nelle loro argomentazioni. Il teologo ginevrino risponde di avere avuto le sue buone ragioni, vista la mancanza di chiarezza con cui essi parlano di questioni dogmatiche fondamentali, come quella del Verbo incarnato. La quarta epistola, ancora al Burnet, 7 luglio '99, cita il giudizio espresso da Jean Daillé sul problema «de usu Patrum», nel *Traicté de l'Emploi das Saincts Pères*, Genève, P. Aubert, 1632 (su cui si veda la nota di M. Sina alla lettera di Le Clerc a John Locke del 4 aprile 1700, in J. Le Clerc, *Epistolario*, cit., II, pp. 333-337) che riteneva non doversi attribuire ai Padri il giudizio sulle controversie in cui si dibatte attualmente la Chiesa. Le Clerc aggiunge una considerazione che presenta come norma generale: è necessario scindere la riverenza dovuta all'uomo dall'autorità da attribuire ai suoi scritti. Se i Padri devono essere onorati come uomini, i loro scritti invece devono essere ritenuti di secondaria importanza dal punto di vista della testimonianza di verità che essi traggono dal testo evangelico e che i cattolici accolgono incondizionatamente. L'autorità dei «veteres» è sicuramente inferiore rispetto a quella dei «recentiores», i quali hanno maggiori conoscenze e ragionano in modo più corretto, possedendo tecniche più aggiornate ed evolute. A William Lloyd è indirizzata la sesta epistola, datata 7

la quinta, forse la più efficace per l'impostazione sistematica degli argomenti trattati, indirizzata al vescovo di Worcester William Lloyd. Una sorta di titolo apposto dall'Autore indica gli elementi salienti del contenuto: *Illicitas esse omnes dissimulationes in Historia Ecclesiastica. Insigne, hac de re, Melchioris Cani iudicium, confirmatum multis rationibus et exemplis*. La lettera entra nel merito di un dibattito scottante, sul quale è utile soffermarsi per comprendere il tenore degli argomenti che sono al centro delle controversie affrontate dal Le Clerc. Vi sono svolte le tesi a difesa dalle accuse mosse al Le Clerc da William Cave (1637-1713) canonico di Windsor, teologo e studioso di storia ecclesiastica e letteratura cristiana antica. Questi, nel 1698, aveva pubblicato alcune dissertazioni in calce alla propria *Historia literaria* degli scrittori ecclesiastici[15]; una di esse, intitolata *De Eusebii Caesariensis arianismo,* riguardava le vite dei Padri scritte in latino dal Le Clerc, tradotte dall'autore stesso in lingua in-

luglio 1699, nella quale il Le Clerc dichiara che è opportuno esprimere apertamente le «castigationes morum ecclesiasticorum»; egli stesso ha manifestato riprovazione per i costumi di alcuni ecclesiastici, incorrendo nella condanna da parte degli ordini religiosi a cui essi appartengono. La settima epistola, il cui destinatario risponde al nome fittizio di L. Candido Vero, del 9 luglio '99, verte sul tema dell'idea trinitaria che alcuni hanno voluto individuare nel *Timeo* di Platone. Non vi è infatti alcun testimonio degno di fede che attribuisca a Platone la lettura degli scritti dei profeti del Vecchio Testamento. Nell'ottava epistola, al medesimo destinatario, del 15 luglio '99, Le Clerc analizza il pensiero di Filone di Alessandria a proposito della questione relativa alla natura divina, «de ratione Dei». Filone non ricavò la sua concezione della divinità né dagli Ebrei né dai Cristiani; la sua «sententia de tribus principiis», nei quali si ravvisa il concetto della Trinità, è infatti più propriamente ariana che cristiana. Il tema è ripreso nella nona epistola, allo stesso destinatario, datata 1° agosto '99, dove difende la propria congettura riguardo alla non dipendenza di Filone dal pensiero cristiano e sostiene, viceversa, l'influenza di Filone su di esso: l'inizio del Vangelo di Giovanni indicherebbe, secondo Le Clerc, la conoscenza del filosofo. Gli Ebrei, infatti, avevano contaminato la loro filosofia con la teologia platonica, prima dell'avvento di Cristo. Per questa ragione gli Apostoli ammonirono i Cristiani a tenersi lontani dalla filosofia. La raccolta si chiude con due epistole che vertono su argomenti strettamente connessi: la prima, il cui destinatario è indicato in modo generico, tratta della *Paraphrasis et Adnotationes* di H. Hammond al Vecchio Testamento (cfr. qui sotto alla nota 27): Le Clerc si difende dall'accusa di socinianesimo rivoltagli dai teologi anglicani. Dichiara inoltre che la critica nei suoi confronti da parte di W. Cave è stata originata dalla traduzione in lingua inglese delle sue biografie dei Padri della Chiesa, pubblicate in francese nella «Bibliothèque universelle». Aggiunge di non sapere chi, senza neppure consultarlo, le abbia tradotte, e ritiene che il Cave non avrebbe forse avuto nulla da obbiettare alla versione in lingua originaria di questo scritto: il motivo principale del dissenso da parte dei suoi oppositori è in realtà rivolto verso le traduzioni nelle lingue moderne; l'epistola a Ph. Limborch, che chiude la raccolta, si intitola *Dissertatio ethica in qua solvitur hoc problema: an semper respondendum sit calumniis theologorum.*

[15] WILLIAM CAVE, *Scriptorum Ecclesiasticorum Historia Literaria a Christo nato usque ad saeculum XIV facili Methodo digesta*, Londini, impensis R. Chriswell, 1688-1698.

glese ed uscite nel '96[16]. Nella vita di Eusebio di Cesarea il Le Clerc, rifacendosi all'opinione espressa da S. Atanasio e S. Girolamo, aveva fatto riferimento all'arianesimo di Eusebio, un richiamo che il Cave intese come un'accusa ingiusta che sarebbe stato opportuno evitare in ogni caso. Le Clerc nel raccontare l'incresciosa vicenda all'amico William Lloyd, si appella all'equità del suo giudizio ed a quello dei suoi amici, fra i quali il vescovo di Salisbury, Gisbert Burnet. Procede quindi alla propria difesa dall'accusa, esponendo contestualmente alcuni interessanti aspetti di quella disciplina critica di cui ha formulato nell'*Ars critica* i principi e le regole.

La questione principale che emerge dalla lettera consiste nella difesa della verità storica «in rebus ecclesiasticis»; nella visione del Le Clerc essa rappresenta un elemento irrinunciabile, di cui intende dimostrare l'utilità per tutti i cristiani. Facendo uso di strumenti retorici improntati ad un rigore logico perfettamente adeguato alla natura polemistica di questo scritto, egli enuncia esaltandone il valore normativo la propria scelta di portare in piena luce anche ciò che i suoi critici reputano di dover nascondere. Distingue in questo contesto la storia dall'apologia o dall'encomio, e denuncia polemicamente il criterio di valutazione che i suoi oppositori applicano da una lato alla «historia profana», per la quale ogni esagerazione o reticenza costituirebbe un vizio malevolo, dall'altro lato alla «historia ecclesiastica», per la quale la manipolazione dei dati a scopo apologetico si configura come pia ed onesta[17]. Il crescendo polemico si spinge fino a ravvisare nelle loro obiezioni il proposito di rivestire le menzogne col sembiante della religione («dissimulationes specie religionis incrustare»).

A questo punto dell'epistola, quindi in via preliminare rispetto alla esposizione degli argomenti portati a sostegno dei punti più arditi della

[16] Per le note tipografiche delle opere menzionate si vedano le indicazioni riguardanti la prima epistola della raccolta del Le Clerc (cfr. qui sopra, la nota 14).

[17] «Nam profecto encomia sunt aut apologiae scripta, in quibus quaecumque quidem vituperari possunt reticentur, aut anxie excusantur; copiose vero narrantur laude digna, atque ad coelum extolluntur […]. Scio hasce artes, quas in Historia quidem profana, mala ac turpes diceremus, nonnulli vero in Ecclesiastica pias ac honestas esse volunt, sic solere ab iis defendi. Contendunt, nimirum, Historias Ecclesiasticas scribi, ut lectores magis ac magis adducantur ad fidem habendam Religioni Christianae, eiusdem observanda praecepta […]. existimant prudentis esse historici et de re Christiana bene mereri cupientis, extollere atque exaggerare quae laude digna sunt, in vita et scriptis antiquissimorum Christianorum […] Ita illi dissimulationes suas, specie Religionis, incrustare solent; quamobrem factum est ut perpaucae extent Historiae Ecclesiasticae ad id exemplum non conscriptae»: J. LE CLERC, *Epistolae criticae*, cit., pp. 162-163.

sua tesi, Le Clerc si richiama alle osservazioni del teologo Melchior Cano, tanto più autorevoli in quanto in perfetta armonia con le conclusioni del Concilio Tridentino, al quale il Cano aveva partecipato. In un noto passo, citato dal libro XI del *De locis theologicis*, Cano riconosceva un maggior grado di attendibilità ai biografi pagani quali Diogene Laerzio e Svetonio che non a quelli cattolici quando si occupano dei martiri cristiani, delle vergini e dei confessori[18]. Alterando i dati reali, questi ultimi ricostruiscono la storia della Chiesa in modo certamente non veritiero, con finalità fraudolente o perniciose. La citazione vale ad autorizzare il Le Clerc a svolgere liberamente il suo ragionamento: sul presupposto della ricerca del vero, che rappresenta la condizione necessaria per l'attendibilità della storia profana, deve fondarsi anche la storia ecclesiastica. Per l'una come per l'altra, ogni testimonianza autentica deve essere esplicitata interamente, e nel totale rispetto della fonte. Segue una serie di argomentazioni contrassegnate da un solido impianto logico, che ne sottolinea il valore normativo. Esse si susseguono con un andamento incalzante[19], procedendo

[18] «Dolenter hoc dico, potius quam contumeliose, multo a Laertio severius vitas Philosophorum scriptas, quam a Christianis vitas Sanctorum; longeque incorruptius et integrius Svetonium res Caesarum exposuisse, quam exposuerunt Catholici, non res dicam Imperatorum, sed martyrum, virginum et confessorum. Illi enim in probis aut philosophis, aut Principibus nec vitia, nec vitiorum suspiciones tacent, in improbis vero etiam colores virtutum produnt. Nostri autem plerique vel affectibus inserviunt, vel de industria quoque ita multa confingunt; ut eorum me, nimirum, non solum pudeat, sed etiam taedeat. Hos enim intelligo Ecclesiae Christi cum nihil utilitatis attulisse, tum incommodationis plurimum. Nominibus parco, quoniam huius loci judicium morum etiam est et non eruditionis tantum, in qua liberior potest esse censura. Nam quae morum est, haec debet profecto esse in vivos cautior, et in mortuos reverentior. Certum est autem, qui ficte et fallaciter Historiam Ecclesiasticam scribunt, eos viros bonos atque sinceros esse non posse, totamque eorum narrationem inventam esse, aut ad quaestum, aut ad errorem; quorum alterum falsum est, alterum perniciosum»: *ibidem*, pp. 164-165. Per la comprensione del contesto dal quale il passo citato dal Le Clerc è tratto, si veda il testo tradotto del *De humanae historiae auctoritate* del Cano, e l'introduzione di Albano Biondi: MELCHIOR CANO, *L'autorità della storia profana*, a cura di A. BIONDI, Torino, 1973.

[19] 1. Chi nasconde la verità per rendere più credibile la religione cristiana dimostra di non conoscerne i fondamenti e di non essere sicuro della propria causa, mentre colui che è certo del proprio credo non occulta, ma porta in piena luce ogni cosa, in modo da rendere manifeste le «circostanze» della verità. Gli Apostoli, certi del vero, non ne celarono alcun aspetto: il Vangelo di Luca è stato talvolta censurato dove parla del pianto di Cristo, per nascondere il suo naturale orrore per la sofferenza e per la morte. 2. Con una struttura argomentativa di tipo logico, Le Clerc evidenzia nella «dissimulatio» per la conferma della fede, il «vitium» di amare la Verità con lo stesso tipo di «affectus» con cui viene difesa la menzogna. Equipara inoltre il concetto di «prudentia», nell'accezione positiva di virtù umana che, tuttavia, non può essere anteposta alla sapienza divina, a quello negativo di «calliditas», contrapponendosi in tal modo ad una tradizione maturata nel pensiero filosofico dell'Umanesimo e del Rina-

secondo uno schema molto lucido, scandito da passaggi mirati, che dilatano progressivamente la portata della questione fino a valicarne i confini oggettivi: l'ottavo punto spinge infatti il nodo della questione sul terreno della disputa confessionale, asserendo che le dissimulazioni usate nelle «historiae ecclesiasticae», coprendo errori e vizi del clero cattolico fanno sì che uomini in buona fede, ingannati da quel modo di presentare le cose, professino la loro adesione «veteribus nonnullis Synodis ac Scriptoribus» da cui è invece opportuno distaccarsi. L'esempio addotto a questo proposito è il Simbolo Niceno, non accolto dagli Anglicani e in generale da tutti coloro che si sono allontanati dalla Chiesa Cattolica. Il nono e ultimo punto ribadisce la non pericolosità per la fede cristiana del profferire candidamente il vero fino al punto di descrivere le male arti a cui talvolta ricorsero i ministri della Chiesa. La certezza della fede si rafforza quando non

scimento e radicata nella speculazione teologica, che assumeva l'esercizio della «phronesis» come metodo per conciliare l'istanza morale con quella dottrinale. 3. Il procedimento logico viene applicato alla controversia dogmatica. Le Clerc distingue la fede dall'operato degli uomini: «Se noi tacciamo ciò che di errato o peccaminoso è stato detto o fatto dagli uomini che hanno presieduto alle cose sacre, ritenendo che il ricordo di tali errori nuoccia alla fede, ammettiamo tacitamente che essa si troverebbe in pericolo qualora tali errori venissero alla luce». Sarebbe come dire che la conoscenza dei dogmi celesti dipende dalle parole o dalle azioni degli uomini. 4. Mette in guardia rispetto all'eventualità che una «fraus» perpetrata ai fini della conferma della fede cristiana venga scoperta e contestata; l'effetto sarà molto più grave che non il manifestare la verità in ogni suo aspetto. 5. Lo spirito elogiativo che ha circondato la trasmissione di antichi autori di storia ecclesiastica che praticarono la dissimulazione a scopo apologetico, induce ad accogliere come lecito ogni loro giudizio o atteggiamento, come ad esempio l'invettiva violenta nei confronti dei dissenzienti (è il caso di San Girolamo), quand'anche si tratti di aspetti marginali della dottrina. Attualmente la Chiesa di Roma ne emula l'aggressività senza domandarsi come essa possa conciliarsi con la mansuetudine e la «caritas» verso i dissenzienti, comunemente ritenute virtù cristiane. Non è possibile correggere questi errori senza prima aver espresso apertamente una valutazione critica nei confronti di San Girolamo e di altri Padri della Chiesa. 6. Il fatto di non respingere i gravi errori degli antichi apre la strada a nuovi errori: ove si accetti l'opinione erronea di autori accreditati, perché rifiutare quella di altri autori? 7. Non esiste alcuna legge né divina né umana che dispensi gli storici ecclesiastici dal seguire le regole valide per qualsiasi altro genere di storia; se d'altronde si ammette la dissimulazione nella storia ecclesiastica non si comprendono le critiche rivolte agli storici pagani o agli storici cristiani recenti allorché tacciono eventi di storia interna od estera di cui non abbiano conoscenza certa (cita come esempio il cap. X dell'*Ars Historica* di Ger. Joan. Vossius). Riferendosi a coloro che nel secolo passato e nel presente si sono occupati della Riforma protestante, Le Clerc trova intollerabili le dissimulazioni degli scrittori pontifici che mentre tralasciano gli errori e i vizi dei capi della Chiesa cristiana in tutto l'occidente, descrivono come sediziosi coloro che intesero richiamare il loro tempo «ad saniorem mentem». La polemica diventa ancora più esplicita con l'attacco rivolto non solo contro coloro che nel riferire le cose del Concilio Tridentino hanno sottaciuto i comportamenti riprovevoli dei vescovi romani, ma anche contro i decreti emanati in sede conciliare in assenza di un suffragio libero e generale.

teme di essere messa in pericolo dal racconto o dalla menzione di tutto ciò che realmente è avvenuto o è stato detto, anche se lo si giudica non edificante per la storia della Chiesa o dannoso per la dottrina. Vi è infatti un solo fondamento insostituibile ed immutabile per la conferma della fede cristiana, che è il Nuovo Testamento, del quale occorre conoscere e studiare direttamente il testo, mettendo da parte i criteri interpretativi invalsi nel processo di elaborazione della dottrina compiuto all'interno dell'istituzione ecclesiastica[20].

Non occorre soffermarsi sulle pagine conclusive di questo scritto, dove il Le Clerc, pervenuto al nucleo principale del suo pensiero, alla radice che ne alimenta in profondità lo sviluppo in senso tecnico ed erudito, manifesta gli aspetti qualificanti relativi all'uso della critica quale egli la intende, con una efficacia retorica che non ha più bisogno delle pesanti impalcature logiche necessarie alla polemistica. La limpidezza di quest'ultima parte non aggiunge nulla alla sostanza del discorso condotto attraverso i punti elencati in nota, nei quali peraltro non mi pare si possano rilevare novità significative rispetto a ciò che di questo autore è stato già evidenziato, in modo particolare in materia di teologia, grazie agli studi compiuti dalla Barnes. Ragionando dal punto di vista che abbiamo assunto a fondamento di questo lavoro, occorre invece procedere ad un diverso ordine di osservazioni.

Le reazioni suscitate dall'«Ars critica»: testimonianze nella corrispondenza

Dobbiamo anzitutto rifarci alle circostanze che riguardano la prima edizione dell'*Ars critica*, uscita in due volumi nell'estate del 1697. Le *Epistolae criticae et ecclesiasticae* vi furono aggiunte, come abbiamo detto, tre anni più tardi, raccolte in un terzo volume ed indirizzate a vari personaggi, fra cui G. Burnet e W. Lloyd; ciascuna di esse conteneva una difesa da accuse mosse al Le Clerc da eruditi di fama europea che avevano contestato specifici aspetti del lavoro critico da lui svolto in precedenti opere. Una fonte di primaria importanza per tracciare la mappa dei rap-

[20] «Nono, falsum est ullum vel minimum periculum creari fidei Christianae, vera et candida descriptione vitiorum, aut malorum facinorum eorum qui sacris praefuere. Quicumque enim Religionem Christianam sunt edocti sciunt eam totam, nec postea ulla in re vel minimum mutandam, olim a Jesu Christo et Apostolis traditam; ac proinde de illa, ex solis Novi Testamenti tabulis, judicandum; non ex moribus, interpretationibusque sequentium saeculorum»: *Epistolae criticae*, cit., p. 180.

porti intercorsi fra il Le Clerc e i suoi numerosi interlocutori, e per sondare il terreno delle dispute fra personalità di spicco nell'élite intellettuale europea del tempo, è costituita dall'*Epistolario*. Di qui possiamo ricavare notizie molto utili per ricostruire le fasi di una controversia che ci consente di approfondire aspetti significativi della cultura europea del tempo.

La prima menzione dell'*Ars critica* fresca di stampa si registra nella lettera inviata dal Le Clerc a Jacob Gronov, a Leida, scritta da Amsterdam il 9 luglio 1697, nella quale, illustrando l'opera di cui fa dono all'amico, l'Autore ne segnala e ne giustifica i limiti, definendone altresì la natura e le finalità: molte cose sono state omesse, afferma, per una esigenza di brevità che non ha potuto eludere, avendo dovuto compiere un difficile lavoro di selezione per presentare in modo sintetico una materia assai cospicua[21]. Lo scopo che si era prefisso è molto preciso; consisteva nel ridurre tutta l'esperienza accumulata attraverso l'analisi degli infiniti casi da risolvere per definire correttamente i testi, entro una griglia ben delimitata di regole generali, in modo da stabilire i fondamenti di quella che avrebbe dovuto essere la disciplina ecdotica: «ut in formam artis res propemodum infinita redigeretur et certis finibus coerceretur»[22]. Il 6 agosto successivo, scrivendo a Londra a John Locke, il Le Clerc accenna al successo che l'*Ars critica* ha già registrato; spera che il Locke l'abbia trovata divertente e che vi abbia colto il sentimento di riconoscenza nei suoi confronti. L'opera si vende così bene di qua dal mare che bisognerà provvedere a una seconda edizione; ne preannuncia entro pochi mesi un'edizione più corretta[23]. Una ulteriore conferma della buona accoglienza da parte del pubblico viene da Londra: una lettera di Turner a Le Clerc del 22 ottobre dello stesso anno dà per imminente la ristampa a Londra, che di fatto

[21] Lo sforzo compiuto in tal senso dal Le Clerc fu riconosciuto da suoi contemporanei. La biografia-elogio composta da Jean Barbeyrac dopo la sua morte, sottolinea la qualità eccellente di questo scritto, e la raffinatezza intellettuale del Le Clerc: «Il falloit non seulement du Savoir, mais encore un Esprit Philosophique, pour réduire en Système un Art comme celui-là, pour en établir toutes les parties sur leurs véritables fondemens, et pour montrer comme il faut l'usage des Règles». J. Barbeyrac, *Eloge Historique de feu Mr. Jean Le Clerc*, in «Bibliothèque Raisonnée des Ouvrages des Savans de l'Europe», XVI/2 (1736), pp. 344-418, pubblicata in appendice in J. Le Clerc, *Epistolario*, cit., IV, pp. 467-501: p. 481.

[22] «De ipso Opere, nihil est quod dicam; facile intelliges, si id lustraveris, multa a me esse omissa, quae utiliter dici potuissent, et forte debuissent; sed summa tantum rerum capita attingenti et seligenti, ut in formam artis res propemodum infinita redigeretur et certis finibus coerceretur, necessario multa fuerunt praetermittenda, aut etiam animum rerum multitudine obrutum fugerunt»: J. Le Clerc, *Epistolario*, cit., II, p. 237.

[23] Cfr. *ibid.*, p. 241.

avvenne per i tipi di R. Clavel nel '98[24]. L'edizione nuova e corretta uscirà invece ad Amsterdam, nel 1700.

Sul finire del '98 cominciano a manifestarsi le prime critiche; forse non è un caso se esse scaturiscono dal contesto inglese, dove il Le Clerc incontra notevoli ostilità da parte di esponenti della chiesa anglicana che sembra fossero contrari a soddisfare il desiderio manifestato dal teologo ginevrino di trasferirsi in Inghilterra[25]. È del 1° novembre la lettera del classicista universitario William Wotton il quale da Middleton scrive al Le Clerc avvertendolo della recente pubblicazione, da parte di John Edwards in forma anonima, di un libello polemico contro vari autori, fra cui il Locke, in appendice al quale era apparsa una nota dove «Artem tuam Criticam atrocibus et acerbis dictis sugillat»[26]. L'accusa era quella di aver voluto diffondere con il metodo nuovo, presentato nell'*Ars critica*, le idee sociniane. La novità e pericolosità di quel metodo avrebbe avuto, secondo gli oppositori del Le Clerc, un chiaro riscontro nel progetto di pubblicare la sua traduzione delle *Annotations on the New Testament* di un autore dotto e pio come l'anglicano ortodosso Henry Hammond[27], con un apparato di note aggiuntive redatte dallo stesso Le Clerc. Le integrazioni al commento originario vi avrebbero impresso il segno della componente interpretativa sociniana, la quale, attraverso la circolazione ampia che si poteva prevedere dell'opera nella versione tradotta[28], sarebbe stata diffusa

[24] Cfr. *ibid.*, p. 250, e qui sopra la nota 12.

[25] Cfr. A. Barnes, *Jean Le Clerc*, cit., pp. 163-165. I rapporti epistolari con Gisbert Burnet, John Locke, Thomas Herbert Pembroke fanno luce su questo aspetto. Il Le Clerc, che inizialmente aveva contato sul loro appoggio per trasferirsi in Inghilerra, dovette poi rassegnarsi a rimanere ad Amsterdam. Per vari anni egli cerca di assicurarsi l'amicizia dei prelati della Chiesa anglicana in vari modi, per esempio dedicando loro le sue opere. Anche la considerazione che egli esprime nei confronti della dottrina teologica degli anglicani rappresenta verosimilmente un segnale di questo tipo: testimonianze in questo senso si ricavano dalle *Epistolae criticae*, come risulta anche dall'epistola V, al testo della quale si fa riferimento in questo saggio.

[26] Cfr. J. Le Clerc, *Epistolario*, cit., II, p. 287. Il libello polemico è identificato da M. Sina nell'opuscolo di 31 pp., uscito a Londra col titolo *A Free but Modest Censure on the late Controversial Writings and Debates of the Lord Bishop of Worcester and Mr. Locke; Mr. Edwards and Mr. Locke; the honourable Charles Boyle, Esq. and Dr. Bentley. Together with Brief Remarks on Monsieur Le Clerc's «Ars Critica»*, London, A. Baldwin, 1698.

[27] Henry Hammond, *A Paraphrase and Annotations upon all Books of the New Testament*, London, R. Royston, 1653. All'impegnativa opera di traduzione in latino il Le Clerc stava lavorando fino dall'inizio degli anni Ottanta (cfr. J. Le Clerc, *Epistolario*, cit., I, pp. 107 e 118).

[28] *Novum Testamentum ex versione vulgata, cum paraphrasi et adnotationibus Henrici Hammondii. Ex anglica lingua in latinam transtulit, suisque animadversionibus illustravit, castigavit, auxit, Johannes Clericus*, Amstelodami, apud G. Galletum, 1698.

essa stessa; in tal modo si temeva che il socinianesimo, filtrato in modo subdolo nelle pieghe del commento dell'Hammond, potesse essere accolto dal vasto pubblico dei fruitori dell'opera[29]. Il Wotton immagina che l'amico possa eludere queste accuse intervenendo sulla propria opera in occasione della ristampa.

La questione del socinianesimo è centrale negli attacchi mossi da vari fronti contro Le Clerc. Per quanto probabilmente sollevata per motivi di rivalità e per giustificare il diniego da parte del clero anglicano all'eventuale trasferimento del teologo ginevrino dall'Olanda in Inghilterra, essa investe un ampio nucleo tematico che comprende aspetti di carattere filosofico, sviluppati in primo luogo da John Locke. Dal punto di vista dei teologi si trattava di combattere quelli che venivano giudicati i semi dell'ateismo: il socinianesimo inteso come richiamo alla utilizzazione degli autori profani per la lettura dei testi sacri, rappresentava un modello di esegesi razionalistica molto rischioso[30].

Un altro attacco polemico contro il Le Clerc è quello, già menzionato, di William Cave; esso riguarda non l'*Ars critica*, bensì, come si è precisato all'inizio, le biografie dei Padri, ed in particolare quella di Eusebio di Cesarea, in cui dissentendo dal Cave, Le Clerc aveva sostenuto che Eusebio favorì l'arianesimo. Il Wotton invita l'amico a scrivere una «apologia breviuscula» di risposta, mentre invece questi dedicherà a tale materia uno scritto assai più ampio, che è appunto la quinta *Epistola* analizzata all'inizio di questo saggio, segno del fatto che ritenne di dover attribuire alla voce del canonico di Windsor una autorevolezza ed un credito degni della massima attenzione ed impegno nella replica. Come afferma nella lettera al Wotton del 28 novembre, intende usare la ragione per combattere contro quelle accuse, piuttosto

[29] In calce alle *Epistolae criticae* il Le Clerc pubblicò la traduzione latina della epistola preliminare al *Supplement of Dr. Hammond's Paraphrase and Annotations on the New Testament. In which his interpretations of many important passages is freely and impartially examined…*, London, S. Buckley, 1699. Il titolo latino è JOHANNIS CLERICI *Epistola ad Amicum Anglum de versione anglica Additamentorum suorum ad Adnotationes H. Hammondii in Novum Testamentum: ubi et nonnulla de «Arte critica»*.

[30] Per un approfondimento di questo aspetto cfr. le indicazioni bibliografiche fornite da M. Sina nelle note all'*Epistolario* del LE CLERC, cit., II, pp. 219-220. La cura che il Le Clerc manifestò nel rispondere a questo tipo di accuse emerge in molti luoghi, fra i quali, nelle *Epistolae criticae*, la VII epistola che tratta il tema dell'influenza di Platone, attraverso il canale del pensiero di Filone Alessandrino, sul testo evangelico di Giovanni (cap. I), tema ripreso nelle epistole VIII e IX (cfr. qui sopra alla nota 14). Si veda anche ciò che riferisce a questo proposito il Barbeyrac nella biografia del Le Clerc. J. BARBEYRAC, *Eloge historique*, in LE CLERC, *Epistolario*, cit., IV, p. 485.

che le intemperanze polemiche del Cave[31].

Come si può notare, la specificità degli argomenti su cui si fondano gli attacchi al Le Clerc non investe se non indirettamente il contenuto dell'*Ars critica* e di fatto i suoi detrattori, per il momento, non sembrano in grado di individuare con chiarezza e quindi di mettere in discussione, al di là dell'aspetto strumentale che ravvisano in questo scritto, la sostanza del progetto che ne costituisce il fondamento. Questo avverrà alcuni anni più tardi, nei primi mesi del 1705, quando le opinioni di alcuni intellettuali sulla natura e le finalità dell'opera usciranno allo scoperto, manifestandosi con una compiutezza tale da rivestire assai maggiore spessore rispetto alle prime reazioni e, al tempo stesso, più generale significato.

Vale la pena di sottolineare una affermazione del nostro Autore nella parte conclusiva dell'epistola V: egli dice di aver ritenuto opportuno esporre le varie ragioni che giustificano la scelta metodologica di cui si è detto, non perché non siano già di per sé chiare «bonis atque eruditis viris», ma perché si trova a contrastare con una persona che parla in modo del tutto contrario a ciò che sente: «dice [il Cave] che queste cose sono notissime, e che non le nega; eppure si è scagliato contro di me come se le cose che ho detto fossero false…»[32]. Questa frase, che si riferisce alla questione dell'arianesimo di Eusebio, può a buon diritto essere riferita all'intera *Ars critica*: l'opera è infatti concepita sulla base di un presupposto per così dire «neutro», che è quello di fornire le regole principali per l'accertamento dell'autenticità dei testi, un obbiettivo rispetto al quale nessuno potrebbe dichiarare la propria opposizione. Apprendiamo dall'Autore stesso le intenzioni sottese alla natura scientifica e, al tempo stesso, didascalica di quest'opera, quando afferma di aver voluto tradurre la complessa materia in oggetto, «in formam artis», che significa definirne gli aspetti tecnici, in modo tale – possiamo aggiungere – da configurare nella «critica» una vera e propria disciplina autonoma di studio.

La sostanza del progetto, maturato dal Le Clerc, di costituire, attraverso l'*Ars critica*, gli elementi di base per la definizione di una disciplina e, a monte di quel progetto, l'impianto logico degli argomenti storico-critici utilizzati nei suoi lavori di commento ai testi, adempiono ad un criterio di razionalità che contraddistingue il metodo di una schiera multiforme ed ormai molto estesa di *sçavans*. Egli può proporre ad un vasto pubblico eu-

[31] J. Le Clerc, *Epistolario*, cit., II, p. 290: «Non convitiis, ut ille, sed rationibus iis pugnabo, quorum pondere ejus et aliorum opprimetur invidia».

[32] «Dicet haec esse notissima, nec a se negata; sed interea ita in me invectus est, quasi omnia quae dixi essent falsa, ut singulorum examine liquebit; quod in aliis litteris aggrediar, ne haec sint aequo prolixiores» (J. Le Clerc, *Epistolae criticae*, cit., p. 185).

ropeo quella sorta di manuale che sancisce le regole generali della critica del testo, grazie al fatto che il metodo di studio fondato sull'indagine razionale è ormai invalso in ogni ambito della ricerca, nelle sedi più accreditate delle culture nazionali come nei centri di studio degli ordini religiosi, un metodo che induce mutamenti radicali nello stato delle conoscenze acquisite. Tutti coloro che fino dagli ultimi decenni del «secolo d'oro» della cultura europea si impegnarono come artefici o semplici artigiani nel processo globale di rinnovamento del sapere, ebbero coscienza della identità che quell'impegno conferiva. La stessa Repubblica delle Lettere, intesa come società sovranazionale di letterati, storici, ma anche di matematici e fisici, viene identificata da molti dei suoi stessi esponenti come sede ideale della collaborazione per il rinnovamento del metodo delle scienze.

Da quanto leggiamo nelle lettere del Le Clerc, egli stesso presuppone un terreno d'intesa, fortemente caratterizzato in tal senso, quale luogo virtuale in cui la Repubblica delle Lettere nel suo complesso ha consolidato nel tempo le proprie radici. I suoi pensieri non sembrano tanto distanti da quelli che solo pochi anni più tardi ispireranno il concetto di «buon gusto» sul quale il Muratori, già nel 1703, fonda il suo progetto «italiano» di una nuova Repubblica letteraria[33]. Un progetto di rinnovamento della cultura originato da motivazioni in parte differenti, e con obbiettivi d'altro genere rispetto a quelli del Le Clerc, ma con alcune analogie significative: l'uso della critica, che equivale in Muratori all'assunzione del criterio del «buon gusto» per discernere il vero dal falso, avrebbe dovuto qualificare in senso razionale e sperimentale ogni settore della ricerca e degli studi. Inoltre un aspetto comune risiede nel fatto che ambedue ritennero il loro tempo ormai maturo per raccogliere il consenso generale intorno a proposte formali di rinnovamento, cosa che, invece, né per l'uno né per l'altro sarebbe avvenuta.

Per quanto riguarda il Le Clerc, se l'ostilità rispetto alla posizione che egli aveva assunto scrivendo l'*Ars critica* non si manifestò immediatamente, ciò accadde perché, nella sostanza, quel metodo rappresentava in

[33] Si rimanda ai testi del Muratori, in particolare L.A. MURATORI, *Riflessioni sopra il buon gusto nelle scienze, nelle lettere e nelle arti*, opera di cui apparve una prima parte a Venezia nel 1708, e successivamente una seconda parte, a Napoli nel 1715. Come premessa della prima parte, vi figurava la ristampa dei *Primi disegni della Repubblica Letteraria d'Italia, esposti al pubblico da Lamindo Pritanio*, divulgati già nel 1704 con l'edizione datata Napoli, 1703. Si vedano le brevi note introduttive preposte dai curatori ai brani scelti, editi in L.A. MURATORI, *Opere*, a cura di G. FALCO e F. FORTI, Tomo I, Milano-Napoli, 1964, pp. 222-223 e 176-177. Sul Muratori e la sua imponente opera, S. BERTELLI, *Erudizione e storia in Ludovico Antonio Muratori*, Napoli, 1960.

effetti il risultato di un percorso ormai compiuto. Solo dopo qualche tempo si arrivò a comprendere come l'accettazione delle regole enunciate in quel libro avrebbe comportato un passo ulteriore e decisivo. Si trattava infatti di istituzionalizzare l'«ars critica», consentendole di insinuarsi, con una presunzione conciliatoria che avrebbe finito con l'appiattire la funzione e l'esercizio stesso della critica, nei luoghi più disparati della controversia. Gli interlocutori del dibattito allora in corso circa le questioni inerenti la lettura dei testi erano perfettamente consapevoli di tutto questo; nonostante si schermisca adducendo le oneste ragioni che giustificano l'opportunità del suo metodo di analisi, ne è ben consapevole lo stesso Le Clerc.

La discussione si allarga: l'intervento dei filologi

Non è difficile trovare delle conferme a questo tipo di considerazioni. Le vie percorribili per una indagine specifica in tal senso sono certamente molteplici; la più diretta si apre all'interno dell'*Epistolario*. Torniamo dunque ad interrogare le lettere. Il 19 febbraio 1705 Le Clerc scrive da Amsterdam a Jean Paul Bignon[34], direttore del «Journal des Sçavans» a proposito della recensione al *Quintus Rufus restitutus*, uscito a Lione a cura di Jacobus Perizonius[35], che era stata pubblicata nel fascicolo del 19 gennaio 1705 del tomo XXXIII del «Journal des Sçavans». Autore della recensione è il segretario di redazione del giornale, Julien Pouchard. Nell'introduzione della propria edizione di Quinto Rufo, il Perizonius aveva rivolto pesanti critiche al Le Clerc, riferendosi in particolare all'*Ars critica*. Questi si era difeso dalle accuse con un pezzo, pubblicato nella «Bibliothèque Choisie»[36], dove aveva ampiamente dimostrato come il Perizonius, in fondo, fosse d'accordo con lui ed aveva altresì respinto le sue accuse in modo definitivo, tale – così almeno aveva ritenuto – da non richiedere replica. Ora il recensore, nel mettere in risalto, mostrando di condividerle, le critiche del Perizonius contro di lui, ha omesso il doveroso rinvio a quella autodifesa, che avrebbe potuto convincere il pubblico dei lettori circa le sue buone ragioni. La materia in questione – precisa polemicamente il Le Clerc – non riguarda la religione e «quand'anche la ri-

[34] J. Le Clerc, *Epistolario*, cit., II, pp. 535-537.

[35] Jacobi Perizonii *Q. Curtius Rufus, restitutus in integrum et vindicatus per modum speciminis a variis accusationibus in immodica atque acerba nimis crisi viri celeberrimi Johannis Clerici*, Lugduni in Batavis, H. Teering, 1703.

[36] Tomo III, art. III, pp. 171-250.

guardasse io non chiedo niente che non verrebbe accordato ad un Turco qualora ne facesse richiesta»[37].

Egli rivendica dunque la natura scientifica e disciplinare della propria opera, sottraendola alle intenzioni di coloro che vorrebbero farne oggetto di controversia confessionale; esplicite sono state infatti le accuse da parte di alcuni teologi, in particolare gli anglicani ortodossi, che si sono scagliati contro di lui e contro gli Arminiani, classificandoli come seguaci della dottrina sociniana. Quanto alle accuse del filologo protestante Jacobus Perizonius, condivise ed espresse con grande forza anche da altri dotti contemporanei[38], esse investono non tanto l'ingegno e l'erudizione del Le Clerc, quanto piuttosto il proposito di sottoporre ogni tipo di testo ad un unico modulo di analisi critica. Il farsi giudice dei testi recenti ed antichi, e rilevare inesattezze od errori in tutti gli autori, compresi gli stessi Padri della Chiesa, viene condannato come atto di vera e propria superbia, definita efficacemente con il temine metaforico «supercilium».

Nonostante la formidabile risonanza che la disputa ebbe in quel momento nella Repubblica delle Lettere, essa finì poi per spegnersi senza lasciare tracce di qualche rilievo, o per lo meno senza che al progetto racchiuso nell'*Ars critica* venisse riconosciuta ufficialmente una dignità scientifica tale da garantire apporti risolutivi nello studio dei testi, da parte di alcuna delle categorie di dotti chiamate indirettamente e inopinatamente in causa dal Le Clerc. Eppure il significato della controversia fu chiaro fino da allora: lo stesso Pouchard nella recensione all'opera curata dal Perizonius attesta la consapevolezza piena, raggiunta nel mondo dei dotti alcuni anni dopo la prima diffusione dell'opera, circa l'importanza del dibattito sollevato dal teologo ginevrino, offrendone una sintesi molto acuta:

> «Tutti sanno che Mr. Le Clerc ha scritto un libro che si intitola *Ars critica*. Egli non si è contentato di dare in esso le regole per giudicare gli scritti degli antichi e dei moderni, egli ha proceduto all'applicazione di tali regole (Pouchard si riferisce alle *Episolae criticae*) ed ha chiamato al suo tribunale gli Autori più famosi, senza risparmiare i Padri della Chiesa. Questa condotta gli ha attirato contro molti avversari; si è visto come contro il Le Clerc si siano levate le voci di scrittori di

[37] «Il ne s'agit pas ici de Religion, et quand il s'en agiroit je ne demande rien qu'on accordât à un Turc, s'il le demandoit», J. Le Clerc, *Epistolario*, cit., II, p. 536.

[38] Altrettanto aspri sono i toni della polemica sollevata qualche anno dopo contro il Le Clerc da parte del filologo inglese Richard Bentley e del fiammingo Peter Burman (editore del *Satyricon* di Petronio Arbitro) sullo stesso tema della presunzione ed arroganza del teologo ginevrino. Per questo argomento rimando al mio saggio *Antonio Magliabechi ed il suo Epistolario. La corrispondenza con Peter Burman, filologo di Utrecht*, in «Medioevo e Rinascimento», VIII/n.s.V, 1994, pp. 183-213.

diversa provenienza: cattolici, protestanti, monaci, laici […] Insomma sembra che tutti i *Sçavans* abbiano fatto una lega per fare la guerra a un Autore che ha avuto l'ardire di fare la guerra a tutti gli Autori»[39].

Il tenore polemico delle considerazioni fatte dal Perizonius e poi dal recensore Pouchard nei confronti dell'*Ars critica* sollecita la reazione immediata del Le Clerc. Nella lettera del 26 maggio 1705 indirizzata agli «Autori del "Journal des Sçavans"» egli risponde alle critiche e chiede che la lettera venga pubblicata nel giornale, cosa che avvenne non senza qualche modifica del testo originario attuata da Joseph Saurin (protestante olandese rifugiato in Francia, dove nel 1690 aveva abbandonato il calvinismo, ed era divenuto dal 1702 collaboratore del periodico parigino)[40]. È interessante la precisazione fatta dal Le Clerc a proposito di quel modo di intendere il metodo critico definito nell'*Ars*; egli ne ribadisce i presupposti e le finalità così come li aveva enunciati nelle prime pagine dell'opera: il termine c*ritica* non vi è usato nello stesso senso in cui lo usano i Francesi, ma secondo l'uso dei Greci e dei Latini, che chiamano c*ritica* la scienza di acquisire correttamente i testi degli autori antichi, di correggere i passaggi corrotti che vi si trovano, e di distinguere le opere autentiche da quelle supposte tali[41]. Le Clerc si appella dunque all'uso classico per prospettare una moderna analisi testuale, tendente a ricostruire la tradizione del testo eliminando le alterazioni subite nel corso della trasmissione di esso. Si tratta di un programma metodologico la cui natura è tale da non prestare il fianco a contestazioni, poiché nel fornire le regole fondamentali per ritrovare la forma originaria del testo, esso si configura come ricerca dell'autenticità dell'Autore, e risulta finalizzato al consolidamento della testimonianza scritta che ne perpetua l'insegnamento o la dottrina.

Eppure il mondo dei letterati, dai grammatici ai filologi ai teologi gli si era sollevato contro. Sembra che non si volesse capire come l'obbiettivo del Le Clerc avrebbe dovuto essere obbiettivo comune. Di fatto lo si riteneva tendenzioso in questo senso: che una volta costituito un apparato di regole generali concepite in modo tale da poter essere applicate con relativa facilità, si poteva dare a chiunque la facoltà di accostarsi ai testi riconoscendone il grado di autenticità. Nel farsi disciplina, la critica così

[39] Il passo della recensione del Pouchard, in francese, è riportato nella nota 1 alla lettera del Le Clerc a Jean Paul Bignon del 19 febbraio, cit., insieme ad un brano tratto dal *Q. Curtius Rufus restitutus* (cit.) dove il Perizonius attaccava Le Clerc: J. LE CLERC, *Epistolario*, cit., II, pp. 536-537.

[40] Cfr. *ibid*., pp. 551-558.

[41] Cfr. *ibid*., testo a p. 552 e nota 9 a p. 554, con il richiamo al testo della Praefatio dell'*Ars critica*.

concepita si sarebbe avviata a diventare uno strumento dal quale non si sarebbe potuto prescindere, e le modalità di applicazione sarebbero state alla portata di tutti.

Era difficile dissociarsi dalla sostanza dell'assunto che ne giustificava l'uso, in quanto la necessità imprescindibile di procedere in ogni tipo di studio attraverso il rigore degli strumenti logici ed il progressivo affinamento e messa a punto di metodologie specifiche aveva segnato il progresso del sapere scientifico e storico compiutosi durante tutto l'arco del secolo, fino a far maturare una coscienza critica comune. In ragione di ciò i molteplici aspetti della ricerca erudita, fosse essa storica o filologica, posta al servizio delle grandi branche del sapere, avrebbero dovuto convergere verso gli stessi orientamenti metodologici. Purtuttavia ciascuno dal suo punto di vista era indotto a misurare i rischi connessi all'applicazione pratica di quell'insieme di norme codificate in forma sistematica dal Le Clerc: i filologi contestavano la superficialità delle verifiche indicate nell'*Ars*, il livello elementare degli strumenti e dei repertori ritenuti dal Le Clerc sufficienti a compiere il procedimento critico; esso avrebbe finito col vanificare i fiumi di conoscenze acquisite da seri e laboriosi professionisti in materia di grammatica e di letteratura classica[42]. I teologi temevano il disordine che l'autonomia nella lettura dei testi sacri avrebbe prodotto nella interpretazione dei dogmi e della storia religiosa. Tutti, protestanti e cattolici, tendevano a salvaguardare la teologia dall'interferenza del pensiero filosofico classico, ed erano indotti a temere le conseguenze di un libero accesso agli *Auctores*. Quella stessa avversione nei confronti dell'operazione che il teologo ginevrino aveva inteso compiere attraverso l'*Ars critica*, venne espressa anche nell'ambito degli studi sull'ebraismo; gli si rimproverò infatti di essersi inoltrato su un terreno nel quale non possedeva la competenza e l'autorevolezza necessarie[43].

In generale si può dire che da ogni parte si dissentì energicamente dai contenuti dell'*Ars*, pur dovendoli, in fondo, condividere; anzi essi erano

[42] Questo tema è presente nelle accuse di Peter Burman, sul quale cfr. qui sopra, nota 38.

[43] L'accusa proveniva da Johannes van der Waeyen (1639-1701), teologo e controversista di Amsterdam, che nel 1677 ottenne la cattedra di teologia e lingua ebraica a Franeker. Questi aveva pubblicato STEPHANUS RITTANGEL, *Libra Veritatis et de Paschate Tractatus*, Franequerae, typis J. Horrei, 1698; come prefazione aveva scritto una lunga discussione sul Logos, contro ciò che il Le Clerc aveva sostenuto a proposito della derivazione platonica del termine, e mettendone anche in questione la conoscenza della lingua ebraica; Johannes van der Waeyen, è ricordato nella biografia del Barbeyrac (cit. nella nota 21). Cfr. J. LE CLERC, *Epistolario*, cit., IV, p. 485 e II, p. 311. Su questo aspetto specifico, e in generale sul tema del socinianesimo del Le Clerc, ho ricevuto preziose indicazioni dal Prof. Valerio Marchetti, che qui ringrazio.

tanto più insidiosi quanto più erano condivisibili. Si comprende dunque il motivo per cui tutti furono d'accordo nell'accusare il Le Clerc di superbia, schierandosi dalla parte degli *Auctores*: il suo metodo consentiva infatti di metterne a nudo ogni errore o fraintendimento. La barriera più solida che ogni tipo di ortodossia poteva opporre agli avversari, cioè l'autorità dei testi nei quali si cercava il fondamento della verità, fosse essa storica o scritturale, veniva resa fragile e inefficace: l'analisi critica insegnata dal Le Clerc, individuandone la corruttela andava infatti ad intaccare la tradizione dei testi medesimi, ed inoltre le verifiche geografiche e storiche da compiersi nell'intento di correggere l'attribuzione o smascherare le «fraudes», evidenziavano incertezze, o lacune di conoscenza, o disattenzioni dell'autore, finendo col renderlo poco attendibile.

L'accusa principale che da più parti si levò con esasperata violenza contro il Le Clerc fu dunque quella di aver concepito ed attuato un programma deliberatamente rivolto non a rafforzare gli autori attraverso il lavoro critico, ma, al contrario, a privarli della loro credibilità. Furono in molti a sentirsi defraudati di qualcosa di prezioso ed insostituibile. Ma al fondo dell'animosità che caratterizzò la polemica vi fu la difesa delle rispettive competenze; ciascuno nel proprio campo rivendicava una sorta di autorità, nel rispetto della tradizione di studi che aveva alle spalle. La coscienza della propria identità di studiosi e di professori li induceva a non rinunciare al riconoscimento della specificità disciplinare inerente ai rispettivi ambiti di lavoro da parte della società dei dotti e dell'Accademia.

In questo contesto la categoria delle identità collettive si può riferire ad un senso di appartenenza più caratterizzante rispetto alla generale cittadinanza sancita dalla Repubblica delle Lettere. Il vecchio assetto delle arti si era modificato grazie ai percorsi di ricerca individuati all'interno di aree più ampie; insieme alle nuove tecniche dell'indagine che avevano incrementato la varietà delle forme del sapere, si evidenziarono anche i profili delle diverse professionalità. Proprio in questo periodo esse sembrano costituire, in qualche caso, e specialmente nell'ambito protestante, addirittura una sorta di eredità che si trasmette di padre in figlio, come attestano le varie generazioni di studiosi, in particolare filologi, storici, antiquari, della stessa famiglia (per es. i Petit, i Gronov, i Burman). Considerando questi elementi, si può comprendere il tormentato destino del progetto messo in campo dal Le Clerc attraverso l'*Ars critica*. Gli apprezzamenti positivi su quest'opera, al suo comparire, durarono il tempo in cui ne apparve indubitabile l'utilità per gli studi, in ragione della impostazione sistematica che la contraddistingueva, e si manifestarono senza riserve fino a che non vi si riconobbe l'atto di fondazione di una disciplina nuova, intento che lo stesso autore, senza valutare il rischio di interferenza con i

vari settori degli studi specialistici, volle sottolineare nelle lettere ai suoi corrispondenti e nelle pagine del suo giornale. L'apprezzamento si tramutò in attacco dopo che il Le Clerc ebbe aggiunto alla prima edizione dell'*Ars critica*, la silloge delle *Epistolae criticae*. Esso venne dal mondo dei teologi, poiché le epistole sancivano la liceità di quella disciplina come metodo generale per la critica del testo, da applicare alla lettura delle Scritture, dei testi patristici, delle storie ecclesiastiche.

Successivamente, con un passaggio di campo che dovette apparire ardito e inopportuno, Le Clerc si impegnò nel commento e traduzione in prosa latina di alcuni testi poetici dell'antichità greca. Fra le altre cose[44] curò infatti una raccolta di frammenti che uscì ad Amsterdam nel 1709: testi in versi di autori minori e poco noti, che porgevano degli ammaestramenti morali elementari in una forma linguistica molto semplice, adatta per delle esercitazioni nello studio delle lingue classiche. Volgendoli in una piana prosa latina, aveva inteso renderli fruibili sotto il profilo pedagogico e didattico. L'antologia, pubblicata col titolo *Menandri et Philemonis reliquiae quotquot reperiri potuerunt, graece et latine,* fu sottoposta subito ad un vaglio molto attento; il filologo inglese Richard Bentley, sotto pseudonimo, scrisse un libello assai agguerrito, che fu pubblicato l'anno dopo, dove erano elencati centinaia di errori commessi dal Le Clerc, e misurate su questi, puntigliosamente, la sua incompetenza e presunzione. Non si doveva prenderlo sul serio allorché, uscendo dal terreno che gli era congeniale, quello della teologia, tentava di invadere altri campi mettendosi in competizione con tradizioni di studi ben altrimenti complesse che non la sua approssimativa conoscenza della grammatica e della storia[45].

Se ci soffermiamo sugli aspetti dell'*Epistolario* che maggiormente ne scandiscono la periodizzazione interna, notiamo come alla fase dedicata ai lavori di esegesi testamentaria – che si dispiega negli anni fra il 1690 e il 1705 all'incirca – segue una fase dominata da interessi più marcatamente eruditi, nella quale il Le Clerc estende il campo di applicazione delle

[44] Per esempio, sotto lo pseudonimo di Teodoro Gorallo, *C. Pedonis Albinovani Elegiae III et Fragmenta*, Amstelaedami, H. Schelte, 1703; ed inoltre *P. Cornelii Severi Aetna et quae supersunt Fragmenta, cum notis et interpretatione J. Scaligeri, F. Lindenbruchii et Th. Gorالli. Accessit Petri Bembi Aetna*, Amstelaedami, H. Schelte, 1703.

[45] L'operetta, pubblicata per iniziativa di Peter Burman, uscì sotto lo pseudonimo Phileleutherus Lipsiensis, col titolo *Emendationes in Menandri et Philemonis Reliquias, ex nupera Editione Joannis Clerici, ubi multa Grotii et aliorum, plurima vero Clerici errata castigantur*, Trajecti ad Rhenum, G. Vande Water, 1710. Sulla polemica del Bentley si veda A. Barnes, *Jean Le Clerc*, cit., pp. 213-224, ma soprattutto S. Timpanaro, *La genesi del metodo del Lachman*, Padova, 1981, pp. 17-29.

sue competenze filologiche ad alcuni specifici testi dell'antichità greca e latina. I lavori su Menandro e Filemone segnano un orientamento in senso pedagogico nel percorso della sua attività critica; la scelta di autori minori, di facile lettura, da far conoscere specialmente ai giovani, riflette un quadro di intenti molto coerente rispetto al programma compiuto nell'*Ars critica*. L'educazione dei giovani, ed in generale di un pubblico non attrezzato di strumenti critici adeguati, fa parte di un piano di lavoro, che sempre più si rivolge a formare coloro che fruiscono dei testi, piuttosto che ad affinare le qualità sue proprie di interprete di grandi autori. La cura di operette marginali della letteratura classica riflette in modo significativo il suo distaccarsi dalla concezione tradizionale dell'*Auctor* come tesoro di saggezza perenne, nonché dal prestigioso filone delle edizioni dei classici coltivato in modo particolare nel mondo protestante del Nord Europa, dove se ne produssero numerose, corredate di ampi apparati comprendenti le note di tutti i commentatori precedenti.

Allo studio dei frammenti di autori modesti, quali quelli prescelti, egli applica le stesse regole elaborate per i testi scritturali e poste a fondamento di una disciplina generale valida per ogni tipo di scrittura. Anche in ragione di questo passaggio, col quale gli interessi del Le Clerc si vennero dilatando fino ai margini più remoti del sapere profano, le prospettive ardite del suo lavoro critico risultarono dissonanti rispetto al principio di conservazione della tradizione, sia sacra che profana, ancora profondamente radicato nelle coscienze dei letterati. Essi percepirono un alto grado di tendenziosità nella cura dedicata alla individuazione delle alterazioni subite dai testi, dal momento che la questione pur nella fondatezza del proposito di ritrovare la lezione originaria, veniva affrontata dal Le Clerc con un'ottica giudicata fuorviante. Al fondo del metodo di analisi che egli aveva elaborato si intuivano le motivazioni scaturite dalla dottrina teologica arminiana, a cui, dopo tormentate vicissitudini e ripensamenti, era approdato il suo credo religioso, fortemente pervaso dall'idea della tolleranza; gli si rimproverava di condurre l'analisi filologica con le rigidità connesse al suo essere teologo, mentre per appurare l'autenticità di ogni lezione del testo è necessario il vaglio del grammatico, che conosce davvero gli *Auctores*. Soprattutto era male accolto quel processo di unificazione del metodo, in virtù della quale Le Clerc intendeva svolgere l'analisi critica di testi sacri e profani con i medesimi strumenti.

La problematica era già emersa nell'Umanesimo; si pensi a Leonardo Bruni e alle sue nuove versioni latine dei testi greci già tradotti nel Medioevo. Quando Le Clerc dichiara di esercitare la «critica» non nel senso in cui la intendono i Francesi, bensì al modo dei Latini e dei Greci, allude specificatamente al metodo con cui si deve ricercare la forma autentica

dei testi, il quale consente il recupero dei significati propri delle parole, da stabilire sulla base dell'uso riferito al contesto storico. Non è privo di rilevanza da questo punto di vista, il fatto che la critica umanistica delle Scritture compiuta da Erasmo da Rotterdam, varcò il crinale del secolo e si diffuse in Europa grazie all'edizione degli O*pera omnia* realizzata proprio dal Le Clerc, e che ancora oggi rappresenta il testo di riferimento in edizione moderna[46].

Se andiamo a verificare il contenuto di tutte le epistole pubblicate nella raccolta, non possiamo non notare come in effetti il dato che le accomuna rispetto all'uso della critica è rappresentato dalla ricerca di argomenti che legittimino sotto il profilo logico una presa di distanze dalla autorità dei Padri della Chiesa, alcuni dei quali (per es. Eusebio di Cesarea, Clemente Alessandrino e lo stesso San Girolamo) vengono valutati non soltanto in base a precise testimonianze storiche ricavate da altri autori degni di credito, ma anche in base ad un "canone critico" che consente di individuarne la vera opinione proprio nei punti in cui, divergendo dalla dottrina comune, apertamente manifestata, tale opinione si presenta incidentalmente ed in forma celata. In tal modo Le Clerc giunge a formulare dei giudizi che intaccano la qualità espositiva e la chiarezza concettuale dei loro scritti e, conseguentemente, il valore della dottrina in essi contenuta.

Nella seconda epistola, a Gilsbert Burnet, egli distingue il rispetto e la riverenza dovuta a degli uomini di grande statura intellettuale e spirituale, dalla autorità da riservare ai loro scritti; l'autorità delle opere dei Padri è da ritenersi secondaria rispetto al testo del Vangelo. E, d'altra parte, l'autorità dei «veteres» è inferiore rispetto a quella dei «recentiores», i quali possiedono strumenti di indagine più perfezionati, potendo far uso di discipline più evolute che non in passato. In ragione di tutto questo viene esaltata la centralità del testo evangelico da assumersi come fondamento storico e dottrinale della fede. Di qui l'importanza della trasmissione del Nuovo Testamento e la necessità di analizzarlo criticamente per accertare l'autenticità di ogni sua parte, indipendentemente dalla definizione stabilita nei sacri canoni.

Il punto qualificante della autodifesa del Le Clerc dalle contestazioni rivoltegli dai suoi detrattori dovrebbe risiedere, almeno dal suo punto di vista, nel rigore del metodo e della critica, in presenza del quale si dovrebbe pervenire al superamento di ogni contrasto. Egli ripete spesso il suo

[46] Pertinente a questi temi è il libro di H.R. TREVOR-ROPER, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Bari 1975, che sviluppa la tesi della persistenza della dottrina erasmiana nella cultura europea del Seicento, tramite la diffusione che le assicurarono i dotti arminiani olandesi, principalmente Grozio, Limborch, Le Clerc.

stupore di fronte all'acrimonia con la quale gli si imputano errori e atteggiamenti tendenziosi, data l'onestà dei propositi con cui si pone di fronte ai testi. Ma se la ricerca dell'autenticità poteva rappresentare un denominatore comune, la questione si complicava sul tema assai più delicato e controverso dell'autorità.

Il ricorso alle osservazioni di Melchior Cano nell'epistola che abbiamo analizzato serve al Le Clerc per convalidare le affermazioni che si appresta a fare in merito ai criteri e alle finalità dell'indagine storica. È significativo il suo appellarsi in via preliminare ad un teologo di sicura impronta ortodossa, poiché l'operazione da questi compiuta da più di un secolo col presentare una impalcatura organica delle fonti nella quale anche la storia umana otteneva un suo posto, ricadeva sul terreno del metodo per la scrittura biografica e storica, e convalidava un percorso critico le cui radici, già operanti in profondità, si sarebbero diffuse, nel corso del Seicento, in ogni direzione. Estrapolati da un contesto nel quale, con finalità apologetiche, veniva riconosciuto alla storia umana un ruolo e un valore nella graduatoria dei vari livelli di conoscenza, quei princìpi appaiono al Le Clerc in perfetta armonia con i presupposti della moderna ricerca storica, al punto da ritenerli parte costitutiva di una coscienza metodologica comune.

L'«umanesimo» di Le Clerc

L'applicazione delle regole stabilite nell'*Ars critica*, che egli difese con una coerenza lucida e radicale nel volume delle *Epistolae criticae*, rappresentava il punto di arrivo di un percorso tanto temerario da doversi riparare dietro l'autorità di un teologo di sicura fedeltà all'istituzione ecclesiastica, quale Melchior Cano. Se la risonanza di quelle epistole non resisté molto a lungo nel tempo susseguente alle reazioni del momento, resta inalterato il significato che, a posteriori, possiamo ravvisare nell'intera vicenda. Essa si pone sulla linea avviata dagli umanisti, particolarmente dal Valla, che aveva sottoposto ad una revisione totale la stessa terminologia filosofica e teologica, in modo da restituire alle parole i significati decretati dall'uso degli autori latini classici: questi affrontava lo studio dei testi scritturali utilizzando, per compiere la sua analisi, non il lessico specifico elaborato nell'ambito della tradizione degli studi teologici, bensì gli strumenti acquisiti attraverso quell'immenso lavoro di ricostruzione critica della terminologia latina classica e delle regole grammaticali, che sta alla base delle *Elegantiae*. Fondato integralmente sui dati storico-linguistici, che ricava da una sorta di lemmatizzazione del linguaggio degli

Auctores, il suo lavoro interpretativo si svolge con un procedimento di tipo logico da applicarsi ad ogni testo, prescindendo dalla sua natura sacra o profana.

In modo analogo le regole dell'*Ars critica* costituivano il fondamento di una disciplina generale: le reazioni negative si attestarono su questa pretesa, denunciandone le conseguenze. Generiche e prive di efficacia per l'inconsistenza degli strumenti a cui facevano appello, quelle regole vennero giudicate invasive in quanto portatrici non di libertà intellettuale e di autonomia rispetto agli autori, bensì di un codice esterno, che per la rigidità dei suoi capitoli e per l'uso proposto dal loro estensore, non era sentito come patrimonio comune. Tutti coloro che le respinsero ritennero che la salvaguardia dei rispettivi ambiti e metodi di studio dovesse garantire, insieme al pluralismo delle discipline, anche la vera autonomia della critica.

L'intenzione unificante del Le Clerc fu dunque causa di vistose lacerazioni; degno di nota è il fatto che una molteplicità di «ortodossie» – nel senso di fedeltà a specifiche identità di gruppo – si sollevò contro le insidie che si celavano dietro l'uso di parametri critici unitari: da ogni parte si ritenne che non potesse essere messo in discussione il valore della testimonianza che il testo trasmette. In altri termini si temeva che ciò comportasse inevitabilmente il frantumarsi di ogni tradizione. Nel capitolo introduttivo dell'*Ars* il Le Clerc aveva indicato il divario concettuale fra la «vera dictorum sententia» e la «sententia veritatis eorum quae dicuntur»; l'accertamento della prima non poteva prescindere dalla verifica della seconda, poiché in qualche caso l'autenticità di un testo poteva essere provata proprio in ragione del dato erroneo. Quando quel dato contraddistingue il livello di conoscenza dell'autore del testo, oppure riflette una convinzione che deve essergli attribuita sulla base di altri suoi scritti autentici, diventa esso stesso prova di autenticità. Questo procedimento, ineccepibile dal punto di vista logico, dovette apparire oltremodo rischioso; stabilire la «sententia veritatis», infatti, comportava un giudizio di natura superiore che era arbitrario arrogarsi.

Sotto l'aspetto confessionale la questione aveva particolare rilevanza. In questo campo non si trattava soltanto, come avveniva per il lavoro dei filologi sui testi classici, di difendere le professionalità o i profili accademici degli studiosi che si erano formati attingendo a tutta la produzione disponibile di note e commenti stratificati nel tempo; si trattava soprattutto di custodire la tradizione originata dalla Scrittura, che è fondamento di dottrina. Per i teologi, sia cattolici che protestanti, l'autorità del testo scritturale, scrigno inalterabile delle verità della fede, non poteva essere messa in discussione. Per la cultura cattolica, anche la dottrina elaborata dai Pa-

dri, con le loro testimonianze relative alla storia della Chiesa dei primi secoli, rientravano fra le fonti accreditate sul piano dell'autorità. Per questi motivi nessuno poteva considerare «ingenuo» il metodo razionale della critica del testo che il Le Clerc aveva elaborato ed esemplificato, per quanto egli si appellasse continuamente alla oggettività che si deve riconoscere ai procedimenti logici. Quei prestigiosi filologi che operarono nell'area del protestantesimo dei Paesi Bassi e dell'anglicanesimo ortodosso, sottoponendo al vaglio dei loro strumenti di verifica alcuni lavori del Le Clerc, fecero in modo di screditarlo dal punto di vista tecnico, per poter demolire l'intero impianto della disciplina che egli aveva costruito. Presero di mira le edizioni dei frammenti greci di Menandro e Filemone, che nonostante potessero essere considerati marginali rispetto alla vastità e all'importanza delle sue precedenti opere, sarebbero stati sufficienti per dimostrare come all'analisi grammaticale che egli aveva compiuto mancavano i fondamenti primari, quali la competenza specifica della materia e il possesso delle cognizioni storiche e linguistiche necessarie per impostare correttamente i ragionamenti logici.

Nel concludere dobbiamo constatare il frammentarsi di quell'argine di censura di tipo confessionale che aveva decretato la sconfitta della critica umanistica nel secondo Quattrocento e poi all'epoca della Controriforma. La censura esercitata dai filologi nei confronti del Le Clerc tese a sgombrare il campo da una discussione ad ampio spettro, che coinvolgeva molteplici aspetti della cultura del tempo. Essi vollero combattere il teologo ginevrino con le stesse armi di cui si era servito. L'intera vicenda è emblematica di un processo culturale che si manifesta compiutamente in una sorta di scissione interna: le dissertazioni fra i dotti, di per sé irrilevanti nella loro specificità, quasi diatribe oziose presto dimenticate, invadono gli infiniti canali dell'erudizione come piccoli tasselli di un mondo ben più ampio e complesso. Esse segnano una mappa attraverso la quale si può rintracciare il cifrario di un vero e proprio linguaggio, una forma di comunicazione che occorre decodificare, se vogliamo comprendere gli affanni di un'epoca a cui spesso non viene riconosciuto il valore distintivo e originale che invece le appartiene.

Fabio Martelli

UN ESEMPIO DI IDENTITÀ UTOPICA: LE RIFLESSIONI ITALIANE SULLA REALTÀ DEL CAUCASO TRA XV E XVIII SECOLO

Un'analisi della percezione, da parte della cultura italiana, del complesso fenomeno dell'identità etniche, culturali e religiose che caratterizzano il Caucaso in età moderna, potrebbe apparire come una riflessione erudita di scarsa rilevanza storica in considerazione della particolarità del contesto geopolitico prescelto.

In realtà è mio proposito utilizzare il tema caucasico come elemento esemplificativo di una più vasta problematica, riguardante il fenomeno della costruzione di una pseudoidentità e delle forme con cui in essa concorrono notizie etnografiche, stereotipi letterari, ma anche e soprattutto progetti geopolitici e schemi proiettivi di utopie sociali elaborate altrove, che si vanno a sovrapporre ad episodi storici autenticamente encorici.

Credo, infatti, che di uno stereotipo "caucasico" si possa parlare, in senso lato, a proposito dell'intera cultura europea tra XVI e XVIII secolo: mi soffermerò, tuttavia, sulla sola casistica italiana per tre ordini distinti di motivazioni: in primo luogo, l'Italia (come peraltro la Francia, la Russia e lo stesso impero asburgico) fu messa in contatto, in forma spesso diretta, con l'area caucasica attraverso le rotte commerciali, ma, a differenza di altri paesi europei, potè fruire delle conoscenze raccolte attraverso un'intensa presenza di missionari cattolici, in gran parte di origine italiana.

In secondo luogo, il Papato, almeno a partire dagli inizi del XVII secolo, si sforzò di dare vita ad una intensa azione diplomatica, incentrata sul regno di Georgia, volta all'un tempo sia alla conversione dei cristiano-ortodossi sia alla creazione di una rete di alleanze concepita in chiave antiottomana.

Infine, nel tardo XVIII secolo, gli eventi bellici che sconvolsero la regione conobbero, attraverso fonti italiane, una peculiare reinterpretazione storico-politica; si aggiunga poi che una anomala figura di avventuriero-predicatore, di origine italiana, sembra essere stata al centro di complessi giochi di potere da cui scaturì la guerra del 1785.

La peculiarità di questa pseudoidentità costruita da eruditi e politici italiani mi sembra prima di tutto riconducibile al concetto di utopia, espressione da intendersi, in questo caso, in una duplice valenza, quella etimologica e quella conservata dalla storia del lessico politico.

A fronte, infatti, di una concreta documentazione sulle realtà storiche e culturali del Caucaso, che cominciano a prendere adeguata consistenza già alla metà del XV secolo, soprattutto con le relazioni del viaggio commerciali in Moscovia e nel regno persiano (resoconti di viaggi che spesso riferivano notizie e studi di prima mano sul Caucaso ora inteso come "porta" di un Oriente remoto, ora come via per aggirare il controllo ottomano sulle rotte commerciali) constatiamo il permanere di una fondamentale indeterminatezza su questa regione: le coordinate culturali, etnografiche, storiche e persino geografiche sulle popolazioni caucasiche conservano una dimensione di vaghezza che rappresenta, quanto meno, una intenzionale esclusione dei dati concreti offerti dalle relazioni su menzionate.

Riaffermata così la nebulosità dei contorni connotanti il territorio, esso ben si presta ad essere dipinto come la culla o il luogo di sussistenza di una identità sincretistica immaginaria le cui radici affondano nello stesso medioevo; sia pure in un più vasto e complesso contesto geopolitico, almeno sin dal X secolo, si diffonde nella cultura europea il mito di un Oriente remoto, "transislamico", dove alla categoria della Alterità, propria dei rapporti con il mondo arabo, si sostituisce quella della comunione politico-religiosa. Si tratta del mito, ricorrente per molti secoli, relativo a un misterioso monarca cristiano (dal Prete Gianni sino alle memorie delle missioni nestoriane in Cina) pronto ad allearsi all'Europa per sconfiggere gli infedeli.

Ben presto, però, l'immaginario re cristiano d'Oriente si trasforma secondo canoni di ben più laica tolleranza. Indipendentemente dalla sua originaria fede, questo re avrebbe infatti imposto nei suoi domini una piena libertà di culto, rispettosa di tutte e tre le religioni monoteistiche; il mito si modifica ancora alle soglie dell'età moderna, quando numerosi pensatori europei cominciano a parlare di un dinasta orientale che ha deciso una inedita riforma religiosa, non più fondata sulla semplice tolleranza, bensì su di un vero e proprio esperimento sincretista, imposto dall'alto per riunire in uno stesso culto le tre religioni abramitiche, Cristianesimo, Ebraismo e Islam[1].

[1] La bibliografia sulle utopie politiche collocate in Oriente in età medievale e in particolare quella relativa ai così detti monarchi cristiani che vi avrebbero regnato è vastissima e non può essere compendiata in questa sede; si può piuttosto ricordare che ben presto questo

È nel XV secolo che questo stereotipo comincia ad "avvicinarsi" geograficamente all'Occidente: non si parla più, infatti, di remoti regni ai confini dell'India o della Cina, ma piuttosto del Caucaso o della stessa Persia.

Questa reinterpretazione del mito medievale sembra particolarmente ricca all'interno della cultura italiana: le complesse implicanze storiche di un simile fenomeno esulano dai limiti di questa ricerca, ma due considerazioni mi sembrano egualmente opportune: il passaggio da un misterioso monarca cristiano ad un altrettanto imprecisato riformatore religioso, ispirato da istanze sincretistiche, credo che debba essere inteso come espressione delle tensioni religiose di un'Europa pervasa da aneliti di riforma e da prospettive ereticali. In tale ottica, l'esempio di un principe che promuove la tolleranza costituisce, di fatto, una smentita del monolitismo cattolico; che, poi, attraverso un simile personaggio, lo Stato si elevi a promotore di una radicale fusione tra i culti monoteistici, mi sembra indicare che il mito è ormai uscito dai binari della teoresi per trasformarsi in una vera e propria utopia politica.

Il valore moralizzante della "parabola" cattolica sulle virtù del re cristiano della lontana Asia, deciso a trasformarsi in crociato, lascia spazio al valore secolaristico di un modello sincretistico che sembra ricollegabile agli schemi dialettici di una certa cultura eterodossa europea e, soprattutto, italiana. In altre parole, riprendendo un topos classico, si parla dei progressi civili dell'Oriente per mettere in crisi le false certezze dell'Occidente.

Credo che anche per questo fine il contesto dell'azione utopica si approssimi al continente europeo: il Caucaso e la Persia restano pur sempre realtà poco conosciute anche per le élite del tempo e tuttavia "storicizzano" l'assunto utopico poiché si tratta di aree limitrofe al raggio di azione

tipo di letteratura si disgiunge, anche come genere letterario, dalla trattatistica storico-geografica sull'Oriente estremo, in seno alla quale, nondimeno, continuano a trovare spazio notazioni fantastiche di carattere pseudo-etnografico. Si potrebbe osservare che la tematica relativa alle Crociate, o meglio il periodo preparatorio della prima e della seconda Crociata, rappresenta un momento di temporanea coniugazione tra questo modello utopico e il genere storico-etnografico classico. In seguito lo scostamento fra queste due tematiche apparirà totale: si veda *L'itinerario* di GUGLIELMO DI RUBRUK che, pur tra mille deformazioni, storicizza puntualmente la questione dei cristiani d'Asia riconnettendola alla sola predicazione nestoriana; il *De recuperatione Terrae Sanctae* del DUBOIS ci presenta poi un approccio al problema della Crociata non solo totalmente scevro dalle mitologie sui presunti re cristiani asiatici, potenziali alleati degli europei, ma addirittura configura il tema di una "Riconquista" utile principalmente per accrescere la potenza francese in Europa (l'autore peraltro sembra preoccuparsi soprattutto di affermare, in seno a tale impresa, il primato della Ragion di Stato e la natura assolutistica del potere di monarchi francesi).

delle corti occidentali; non si tratta, perciò, di una semplice allegoria, ostentatamente collocata in seno ad un contesto esotico e privo di verosimiglianza, bensì di regni realmente esistenti, anche se sufficientemente poco noti (in forma diretta) per concedere credibilità a tali notizie. A ciò si aggiunga un'altra considerazione, di natura più strettamente storica: l'idea che uno Stato imponga la fusione armonica delle tre religioni monoteiste, postula innanzi tutto il concetto di una struttura monarchica assolutista, tale cioè da poter ridurre al silenzio le prevedibili proteste delle varie gerarchie religiose; inoltre una simile crasi cultuale, per non apparire puramente artificiosa, dovrebbe comunque collegarsi ad una terra di confine, di scontri, ma anche di incontri dialettici e di tollerante convivenza tra le tre religioni, una condizione che sembra perfettamente compatibile con la collocazione geopolitica della Persia e soprattutto del Caucaso[2].

Accanto a queste elaborazioni non mancano, tuttavia, le relazioni di prima mano, soprattutto quelle dei missionari, che diventano sempre più copiose a partire dal XVII secolo.

Per tutte ricorderemo quelle del padre teatino Cristoforo Castelli, genovese, nato all'inizio del secolo, che raggiunse la Georgia nel 1630 per ritornare in Italia solo 24 anni dopo. Conservate in gran parte a Palermo (e ancora poco studiate) le sue opere sul Caucaso ci appaiono come resoconti di straordinaria rilevanza dal momento che il Castelli conosceva le lingue locali, possedeva una solida cultura storica che gli consentì di fornire analisi puntuali sulle istituzioni politiche e, infine, aveva una straordinaria disposizione per la pittura che gli permise di decorare i suoi manoscritti con stupende illustrazioni per documentare personaggi, costumi e architetture.

Per illustrare il valore della sua opera basterà ricordare che l'ambasciatore francese a Costantinopoli fece di tutto, durante una sosta del Castelli

[2] Tra i molti testi che potrebbero essere citati particolare rilievo ha la *Relatione di Moscovia*, ms del XVI secolo conservato presso Milano, Biblioteca Ambrosiana, R121 Sup., cc. 136v-154v, opera attribuita erroneamente, nell'esemplare della Biblioteca Vaticana a Marco Foscarini veneziano, mentre, al contrario, si tratta con ogni probabilità di un resoconto redatto da un anonimo milanese; la fortuna della tradizione relativa al monarca asiatico che riunisce in un'unica religione Ebraismo, Cristianesimo ed Islam continua anche in contesti imprevisti, ad esempio all'interno di miscellanee del XVII secolo che raccolgono le trascrizioni di falsi atti di governo coevi, il che evidenzia la portata ideologica di questo tema utopico: cfr. ad esempio *Memorie dell'Europa*, ms cartaceo della fine del XVII secolo di cc. 492, Bologna in collezione privata, cc. 280-302 ("Relazione del principe Luisignano sugli accadimenti d'Oriente", "Lettera del Gran Maestro dell'Ordine teutonico sulle novità del Profeta delle Montagne di Persia").

nel viaggio di ritorno verso l'Italia, per derubarlo dei suoi manoscritti, ritenuti di formidabile importanza per eventuali operazioni francesi nel territorio; a Firenze il Della Bella ottenne poi numerosi dei suoi schizzi policromi allo scopo di poterli riprodurre.

Eppure le relazioni del Castelli, al pari di quelle degli altri missionari, pur nel loro rigore scientifico, non costituivano una totale smentita delle costruzioni utopiche sopra descritte; il concetto di "labilità" religiosa appariva confermato dalle notizie sullo stesso regno di Georgia; il Papato da tempo si preoccupava di promuovere una comune politica di sostegno, da parte delle potenze cattoliche, a favore di questo regno presentato come prezioso "relitto" di una cristianità orientale minacciata dagli ottomani[3].

Per gli Stati europei, le ragioni di un simile intervento si riassumevano nella possibilità di rafforzare un contrappeso politico cristiano che minacciasse alle spalle lo Stato ottomano; per il Papato l'obiettivo era, invece, rappresentato dalla possibilità di convertire quel popolo di confessione ortodossa alla fede cattolica.

Su quest'ultimo punto le relazioni dei missionari apparivano straordinariamente incoraggianti: la dinastia georgiana non manifestava, infatti, la tradizionale diffidenza degli ortodossi di fronte ad ogni iniziativa pontificia; soprattutto, secondo le relazioni, quando il tema della conversione veniva esplicitamente proposto, i dinasti locali davano prova di un'ammirevole adesione alle logiche della Ragion di Stato, manifestando piena disponibilità a barattare la loro antica confessione in cambio di un sostegno politico che difendesse il regno da ogni minaccia islamica.

I missionari, poi, lasciate le terre georgiane, si inerpicavano sulle impervie montagne caucasiche, alla ricerca di una via "diretta" (cioè non controllata dai turchi) per entrare in comunicazione con la Persia, un regno islamico che rappresentava la maggior fonte di preoccupazione per la Porta, ormai avvezza a vedersi attaccata da Est in occasione delle sue guerre europee.

Le descrizioni del Caucaso islamico fornite dalle fonti missionarie risultano ancora meglio compatibili con gli stereotipi utopici sopra descritti: innanzi tutto, la regione appariva politicamente frazionata in un gran numero di piccole signorie alle quali i religiosi non risparmiavano accuse di barbarie e di arretratezza; agli occhi dei missionari si trattava di principi feudali, indomabili, spesso islamici, coraggiosi in guerra, ma inutilmente crudeli, leali nel rispetto degli impegni pattuiti, ma incapaci di una politica di ampio respiro. Divisi tra loro da antiche ed inestinguibili faide triba-

[3] Le opere del Castelli sono quasi interamente conservate nella Biblioteca Comunale di Palermo (3, Qq, E 91-98).

li, costoro non erano disponibili ad accettare il dominio della Porta, senza tuttavia saper promuovere una politica di unità atta a contrastare i turchi. È evidente che, pur nella preoccupazione di fornire resoconti il più possibile esatti, i missionari concettualizzavano le realtà storiche dell'Islam caucasico rifacendosi agli stereotipi classici sul mondo degli sciti o dei sarmati.

Da un punto di vista religioso, essi notavano che il territorio era caratterizzato da un islam eterodosso: esso risultava "contaminato" da un forte retaggio pagano, ma soprattutto mostrava una evidente crasi con dottrine cristiane; i missionari si affrettavano a precisare che non si era di fronte agli effetti di una remotissima evangelizzazione, bensì al potente influsso della predicazione di antichi gruppi di eretici (nestoriani o monofisiti) fuggiti qui per sottrarsi alle persecuzioni dei "pii imperatori" di Costantinopoli.

Gli eresiarchi avrebbero, così, accettato le tradizioni pagane locali, ammantandole di una falsa dottrina cristiana e la stessa conquista islamica non avrebbe modificato sostanzialmente questo stato di cose: la iniqua crasi tra paganesimo ed eresia cristiana si sarebbe arricchita di concezioni e liturgie islamiche, restando dottrinalmente immodificata.

Da un punto di vista politico la condizione eterodossa degli islamici del Caucaso era segnalata con soddisfazione dai missionari cattolici che vedevano in essa un ulteriore fattore di incompatibilità rispetto al dominio ottomano.

Ma da un punto di vista religioso il loro atteggiamento era quanto mai ostile: essi, come del resto molti pensatori cattolici, sembravano riconoscere all'Islam ottomano la dignità di religione, mentre guardavano all'eresie locali come a semplici fenomeni di superstizione barbarica[4].

Inoltre essi apparivano preoccupati dal concetto stesso di eresia, quasi che tra Roma cattolica e Costantinopoli ottomana si fosse istituita una analogia funzionale quanto alla repressione delle rispettive tendenze eretícali.

La manichea, inconciliabile contrapposizione tra Islam e Cristianità verrà poi definita assai preferibile (e soprattutto spiritualmente non pericolosa) rispetto all'ambiguità teologica rappresentata da questi antichi esempi di sincretismo tra la religione del Cristo e quella di Maometto, una crasi inquietante, resa ancora più temibile dalla compresenza, al suo interno, di lineamenti culturali ebraici e pagani. Queste constatazioni non era-

[4] Sulla valutazione da parte dei missionari cattolici dei fenomeni di eterodossia islamica nel Caucaso cfr. *Viaggi degli anni 1639-1658, libri 5 dedicati agli Emine.mi Cardinali della S. Congregatione de Propaganda Fide*, Viterbo s.e., 1688, pp. 40 ss.

no, come si è detto, alle origini dell'utopia sincretistica sopra descritta e, tuttavia, implicitamente, ne confermavano la plausibilità: in altre parole il mito del monarca riformatore che avrebbe fuso le tre religioni monoteistiche non risultava di certo asseverato dalle Relazioni missionarie sul Caucaso e tuttavia la plausibilità storica di una identità religiosa della regione, fondata su di una plurisecolare commistione di dottrine eteroclite, capace di far convivere nozioni teologiche derivanti dalle tre religioni abramitiche, risultava di fatto riconfermata.

Queste considerazioni trovarono eco, almeno inizialmente, non in un contesto di studi religiosi (essendo peraltro assai esplicita la valenza negativa che i missionari cattolici attribuivano a questo "laboratorio" culturale) bensì in seno alle riflessioni geopolitiche del tempo; queste ultime costituivano, spesso, il presupposto teorico di progetti diplomatico-militari di amplissimo respiro, che rappresentavano ormai un vero e proprio "genere letterario", nonostante la natura irrealistica e quasi romanzesca di simili soluzioni (che trasformavano la *Realpolitik* in mere dissertazioni pseudoerudite).

Lo stereotipo classicheggiante sui "nuovi sciti" accreditava l'immagine di popolazioni guerriere coraggiose, ma barbare e perciò suscettibili di diventare una solida minaccia militare per i turchi, solo che alla loro guida si mettessero dei "tecnici" europei; ma soprattutto la convinzione di una identità religiosa incerta e comunque eterodossa rispetto a Costantinopoli era intesa come garanzia della inconciliabilità di tali popolazioni con la leadership dei Sultani.

Non è possibile in questa sede ricostruire tutte le tematiche che, per oltre un secolo, arricchirono tale stereotipo e mi limiterà pertanto a due considerazioni preliminari all'analisi della letteratura italiana sulla regione nel tardo Settecento; innanzi tutto le opere dei missionari, sia pure con l'evidente intento di screditare ulteriormente le locali esperienze religiose, insistevano sul fatto che la difesa di questa eterodossa crasi cultuale da parte dei signorotti del Caucaso islamico non era dettata da istanze di natura confessionale, ma solo dalla volontà di utilizzare questa diversità dottrinale come *instrumentum regni*, una notazione che comunque stabiliva una forte connessione tra la sfera culturale e quella politica.

In secondo luogo le campagne russe nel Caucaso avevano ormai inserito a pieno titolo le problematiche di quella regione nel grande dibattito di statisti ed eruditi sulla politica europea.

Ciò aiuta a comprendere, almeno in parte, perché la cosiddetta "rivoluzione" di Sheik Mansur acquistò tanto rilievo nella letteratura del tempo e, soprattutto, in quella italiana; ma per ciò che riguarda quest'ultima non è possibile prescindere dal ruolo, reale o fittizio, che il missionario-avven-

turiero piemontese Carlo Maria Boetti ricoprì in seno alle vicende del 1785.

La bibliografia presenta alcuni studi, in buona parte frutto di istanze municipalistiche del secolo scorso, che identificano il Boetti con il misterioso profeta ceceno; vi sono poi i saggi russi, quelli di età *čarista*, che presentano l'intero episodio come espressione del fanatismo islamico antioccidentale e segnatamente antirusso, senza troppo preoccuparsi di chiarire le dinamiche dell'episodio; in età sovietica le chiavi interpretative di quel modello ideologico fanno degli eventi un esempio di rivolta antifeudale a sfondo egualitaristico; la critica allo stalinismo ha, poi, accentuato, almeno dal 1991, il tema di una rivolta nazionale cecena, mentre la bibliografia di area islamica ha fatto di Mansur l'antenato storico di Shamil[5].

Più di recente Franco Venturi ha cercato di identificare l'autore di un testo "profetico" in lingua italiana, la cosiddetta *Riforma dell'Alcorano*, attribuendone la paternità al Buonarroti ed escludendo ogni rapporto tra tale opera e la reale dottrina di Mansur; inoltre il Venturi ha concluso che si era prodotta, nella letteratura italiana, una crasi tra il capo ceceno del 1785 e il Boetti, di cui si doveva negare un reale coinvolgimento nella rivolta[6].

Nonostante i molti sforzi degli studiosi, la figura del Boetti resta tutt'ora enigmatica: nato da una famiglia relativamente benestante, il Boetti appare condizionato dal duro contrasto con il padre, circostanza che lo spinge ad un precoce abbandono del paese natale; studia presso i Domenicani e, presi gli ordini, manifesta subito la volontà di trasferirsi all'estero come missionario.

Le fonti sulla sua biografia sono frammentarie e non consentono di ricostruirla in modo soddisfacente, ma in estrema sintesi, gli aneddoti sulla sua missione a Mossul (dove dispiega un'ottima padronanza della lingue e della religione islamica, nonché una profonda conoscenza della politica e dei costumi locali) fanno ritenere che egli avesse compiuto studi altamente specialistici.

Tutte le fonti, anche quelle a lui ostili, lo presentano come un predicatore dal fascino carismatico, capace di colpire la fantasia degli stessi isla-

[5] Sulla figura di Mansur cfr. A. BENNIGSEN, *Un mouvement populaire en Caucase au XVIII siécle. La «guerre sainte» du sheik Mansur (1785-1791), page mal connue et controversée des relations Russo-Turques*, in «Cahiers du monde russe et sovietique», V, 2, 1964.

[6] F. VENTURI, *La Riforma dell'Alcorano ossia il mito italiano dello sceicco Mansur*, in «Rivista Storica Italiana», XCVIII, 1980, pp. 47-77; ora in A. GALANTE GARRONE-F. VENTURI-F. BUONARROTI, *La Riforma dell'Alcorano*, Palermo, 1992, pp. 13-36, 143-162, con alcune nuove osservazioni.

mici; subito, poi, mostra una singolare inclinazione alla politica e se ne serve per conquistare il sostegno dei governanti locali, un appoggio che risulterà particolarmente importante nel corso dei numerosi conflitti, personali e dottrinali, che lo vedono opposto alle locali gerarchie cattoliche.

La sua vita è costellata del resto di episodi che lo indicano come protagonista di tresche amorose e di conversioni ottenute con mezzi discutibili.

Consigliere, medico personale e spesso confidente segreto delle autorità islamiche viene più volte rimosso dal suo incarico dai suoi superiori romani e, infine, costretto a rientrare in Italia dove tra pentimenti, ritrattazioni e richieste di udienze al pontefice, consuma il proprio definitivo "strappo", abbandonando la condizione religiosa.

Notizie dettagliate, ma spesso incontrollabili lo vogliono prima a Marsiglia, poi in Germania e infine a San Pietroburgo come consigliere privato del principe Potemkin; dopo una lunga assenza di informazioni lo ritroviamo nel Caucaso, ospite onorato di quelle tribù che lo avevano accolto dopo l'esilio comminatogli dal governatore di Mossul.

Circa quanto sarebbe successo in seguito, siamo informati solo attraverso la così detta *Autobiografia* del Boetti, un'opera manoscritta conservata in tre soli esemplari, in lingua italiana e francese; l'esame del manoscritto rivela che esso era stato preparato per la stampa.

Anche se non è possibile accertare per quali motivi l'opera non fu poi pubblicata, essa ci offre elementi sufficienti per due considerazioni: il suo stile fa escludere che essa sia stata scritta dallo stesso Boetti (che, peraltro, non rientrò più in Italia); in secondo luogo l'opera, per il fatto stesso di essere stata predisposta per la stampa, dimostra che la figura del Boetti aveva notorietà tra gli eruditi italiani e che questi ultimi attribuivano ad essa una forte pregnanza paradigmatica e, soprattutto, che le notizie in loro possesso rendevano plausibile una identificazione di Mansur con il missionario piemontese[7].

Secondo la *Autobiografia*, dopo quaranta giorni di iniziatico ritiro nel deserto, ricevuta una rivelazione divina, il Boetti avrebbe proclamato alle tribù cecene la sua riforma religiosa: Islam, Ebraismo e Cristianesimo erano aspetti di una stessa religione e, perciò, Dio gli imponeva di riunificare le tre fedi. Maometto, originariamente vero profeta, sarebbe stato poi corrotto dalla brama di potere e perciò non lo si doveva venerare; il Boetti inibiva, inoltre, al vero credente la circoncisione, il pellegrinaggio alla

[7] La così detta "biografia" è conservata in Torino, Archivio di Stato, Paesi per A e B, Lettera P, Marzo 8, 5; cfr. anche E. OTTINO, *Curiosità e ricerche di storia subalpina*, II, Torino, 1876.

Mecca, la poligamia e tutti gli interdetti alimentari islamici.

Il Riformatore negava la Trinità, sostenendo la natura umana del Cristo, uno dei profeti chiamati a perpetuare la parola della rivelazione mosaica. Sul piano sociale il Boetti predicava la lotta contro i ricchi, l'abolizione di dazi e gabelle nonché un sistema giudiziario in cui la povertà diventava un presupposto di assoluzione per ogni reato; ancora, egli imponeva un nuovo rispetto per la dignità della donna, giuridicamente equiparata all'uomo anche nel diritto alla proprietà, nell'esercizio delle arti liberali e persino nella pratica del sacerdozio. Peraltro il Boetti metteva al bando come iniqui perturbatori della parola divina tutti i teologi delle tre religioni.

Assunto il nome di Mansur avrebbe convertito alla sua dottrina tutte le tribù cecene, formato un regno, presto esteso al Caucaso intero, da cui avrebbe espulso i governanti fedeli ai turchi; alleato di questi ultimi, invase poi la Georgia, infliggendo pesanti sconfitte alle armate russe inviate contro di lui. Il fratello del maresciallo Potemkin lo avrebbe, infine, battuto e catturato e il Boetti sarebbe morto in prigionia nel convento di Solobesk nel 1798.

Per quanto è dato di sapere da altre fonti, sin dalla sua predicazione in Mossul il Boetti invocò l'esigenza di un ritorno alla purezza del testo biblico, adoperandosi, in effetti, per una riunificazione delle Chiese in Oriente, culminata in un atto formale di unione con i vertici della Chiesa giacobita. Questo episodio gli valse l'accusa di "parziale" eresia, divenuta poi esplicita condanna per apostasia a seguito dei suoi rapporti con le comunità ebraiche, e soprattutto, della sua collaborazione, anche politica, con i governanti islamici.

I suoi avversari, all'interno dell'ordine domenicano, insistevano poi sul suo disprezzo per la gerarchia romana e sui suoi tentativi di "illecita" convergenza dottrinali con islamici ed ebrei. Egli ottenne, in effetti, un forte sostegno dai governanti locali, che inizialmente tollerarono anche le sue proposte di piena autonomia sociale delle donne, mentre manifestarono maggiore resistenza rispetto alle sue dottrine di promozione economica dei gruppi islamici socialmente emarginanti.

Occorre osservare che quanto ci è noto dalle fonti russe circa la reale dottrina di Mansur suggerisce numerosi punti di convergenza con quanto storicamente accertato sui contenuti della predicazione del Boetti a Mossul, una profonda analogia che si trasforma poi in completa sovrapponibilità all'interno, tuttavia, delle sole pagine della *Autobiografia*.

Questi elementi non consentono, di certo, di avallare l'identificazione di Mansur con il Boetti come proposto da quest'ultimo testo e tuttavia conviene soffermarsi sui dati di fatto in nostro possesso; sappiamo, infatti,

che in Cecenia nel 1783 si produsse un movimento politico-religioso che riuscì a creare una forza militare in grado di sconfiggere temporaneamente turchi e russi; il capo di questo movimento prese il nome di Mansur e, da quel po' che ci è noto attraverso la documentazione dei suoi nemici, egli predicò una riforma religiosa che riduceva drasticamente l'importanza di Maometto e del Corano, secolarizzava molti aspetti della società e propugnava un modello sociale egualitaristico.

Sappiamo, infine che in quegli anni operò in Cecenia il Boetti, che il credo teologico e politico di quest'ultimo coincideva, per molti aspetti, con il programma attribuito a Mansur e che egli era considerato dai russi quale pericoloso nemico, tanto da essere deportato in Siberia. Esiste, infine, un testo italiano coevo, falsamente attribuito a Mansur e che contiene profonde analogie dottrinali con le considerazioni teologiche della *Autobiografia* del Boetti (ma anche con le poche notizie disponibili sul pensiero di Mansur).

Tenterò, pertanto, di analizzare queste fonti, non tanto allo scopo di stabilire in modo definitivo l'identità del capo ceceno, impresa impossibile in assenza di nuova documentazione, quanto piuttosto di definire il contributo di questi testi in rapporto alla percezione del mondo caucasico in Italia.

Ci rifaremo, pertanto, innanzi tutto ai dati delle «Gazzette», redatte soprattutto in Toscana, ben sapendo che i loro dispacci non possono essere considerati quali vere e proprie corrispondenze dall'estero: la politica culturale promossa da questi Fogli era altamente specifica, condizionata soprattutto da istanze locali e perciò portata a rielaborare episodi reali in un'ottica "politicizzata". Inoltre, nonostante una certa unitarietà d'indirizzo, si possono cogliere profonde divergenze interpretative tra le varie corrispondenze pubblicate[8].

Per la guerra del 1785 si può parlare innanzi tutto di una linea filo-cecena: secondo tale prospettiva ci si trovava di fronte ad una guerra feudale

[8] Sulla attività del Boetti a Mossul e sulle sue dispute con le gerarchie cattoliche, locali e romane, cfr. D. Lanza, *Narrazione istorica della fondazione e progressi della nostra missione di Mossul, e di quanto in particolare avvenne al Padre Domenico Lanza in tempo del suo impiego nella suddetta missione dall'anno 1753: fino a tutto l'anno 1771*, Roma, Archivio della Congregazione di Propaganda Fide; Id., *Compendiosa relazione istorica dei viaggi fatti dal P. Domenico Lanza, dell'Ordine dei Predicatori, da Roma in Oriente, dall'anno 1753 all'anno 1771*, Roma, Archivio Generale dell'Ordine dei Predicatori. Cfr. soprattutto G.B. Boetti, *Epistolario*, Casale Monferrato, ms in collezione privata (Boetti). Le «Gazzette» cominciarono ad interessarsi del Boetti sin dalla prima fase della sua predicazione, cfr. «Notizie del mondo», 79 (2/10/1773), pp. 62 ss; «Nuove di diverse corti e paesi», 41 (11/10/1773) pp. 326 ss.

contro il dispotismo, quello turco prima e quello russo poi; la Riforma del Corano viene, perciò, presentata come un adattamento di modello illuministico al credo di una società attardata, liberata subitaneamente dal peso della superstizione e dalle storture del fanatismo religioso.

Ma le «Gazzette» riportano anche un'interpretazione polemica, che condanna Mansur come nemico di una tolleranza politica di fatto perseguita, invece, dalla Porta; Mansur e i suoi seguaci diventano allora espressione di una virulenta fiammata di fanatismo islamico, cui si contrappone la ragionevolezza politica dei turchi; i russi diventano, pertanto, i campioni della civiltà occidentale che essi difendono in Georgia, mentre la loro vittoria in Cecenia finisce per essere presentata come il primo passo per una imminente riconquista di Costatinopoli. Altri "corrispondenti" si soffermano, invece, sulla figura del "falso profeta", anch'essi attingendo ad archetipi contrastanti; i più ostili, ribadito che si tratta di un truffatore, ne spiegano il successo con il fanatismo sempre latente nell'Islam e lo dipingono come un esempio del tanto vituperato dispotismo orientale.

Ma per altri egli è un «geniale impostore», che ha scoperto che la religione altro non è che un *instrumentum regni*: resosi conto che anche Maometto si è fatto profeta solo per creare un regno, egli lo imita, «cacciando», però, il fondatore dell'Islam dall'immaginario collettivo della plebe ignorante e ne prende il posto ergendosi a «profeta armato» per diventare poi monarca. È chiaro che tale interpretazione dipende dalla lettura del Machiavelli e del Naudet e più in generale dalla letteratura del libertinismo erudito in merito all'origine delle religioni[9].

Mansur è, infine, secondo il Bencivenni, un autentico riformatore religioso, creatore di un movimento che sta all'Islam come il Giansenismo al papato; autocrate indiscusso, egli è anche campione della tolleranza tanto da indurre alcuni di tali autori a parlare solo delle sue guerre contro la barbara Turchia, omettendo significativamente quelle contro l'illuminata Russia[10].

In uno sfogo di sapore anti-eurocentrico, la «Gazzetta universale» giunge a definirlo come "realizzatore asiatico" di quel dispotismo illuminato che gli Europei invano stanno cercando di costruire nel loro continente.

Le «Gazzette» sono le prime fonti a collegare Mansur all'Italia:

[9] «Gazzetta universale», 101 (17/12/1785), p. 803; 104 (27/12/1785), p. 830; «Nuove di diverse corti e paesi», 1 (2/1/1786), p. 6; 20 (15/5/1798) p. 155; 21 (22/5/1786), p. 163.

[10] G. Bencivenni Pelli, *Efemeridi*, Firenze, Biblioteca Nazionale, ms N.A., 1050, XIV, c. 2644.

nell'85 vi si scrive, infatti, che egli, erede di "Kuli Khan", giunto a Livorno in giovinezza, si sarebbe convertito e avrebbe studiato la civiltà italiana, per rientrare dopo qualche anno in Cecenia ed elaborare la riforma del Corano. Ma già l'anno dopo, la «Gazzetta universale» riportava come certa una notizia secondo cui Mansur sarebbe stato in realtà un rinnegato italiano, asserzione ripresa negli anni successivi quando oscuramente si allude anche al passato religioso di tale personaggio[11].

Il Venturi, commentando questa informazione, la interpreta come un desiderio della «Gazzetta» di «prendere le distanze» dalla veridicità dell'intera vicenda di Mansur, quasi che, riferendo un dettaglio per così dire «incredibile» (quello circa una sua origine italiana), il corrispondente volesse far capire che anche le altre notizie su questo «profeta» erano da intendersi come voci incontrollabili.

Restano tuttavia da chiarire le ragioni di un processo dialettico tanto tortuoso, soprattutto perché nulla viene addotto per indurci ad omettere la *lectio facilior* e cioè che la «Gazzetta» desse semplicemente notizia di una, sia pur incerta, tradizione orale[12].

È comprensibile che il Venturi, per confermare l'attribuzione del testo della *Riforma dell'Alcorano* al Buonarroti, abbia sottolineato l'impossibilità di identificare Mansur con il Boetti e che così facendo abbia considerato ogni possibile collegamento tra il profeta ceceno e l'avventuriero italiano alla stregua di un gioco letterario delle fonti.

È altresì vero che nel folklore ceceno compare la tradizione di un italiano che avrebbe aiutato i Ceceni nella lotta contro i russi, personaggio sempre connotato da un dettaglio secondo cui egli si stringeva il corpo con una corda (forse un'allusione al cordone del saio monastico?).

E pur non ritenendo che Mansur sia il "nome di battaglia" del "profeta" Boetti, occorre ricordare che Francesco Gabrieli aveva rilevato che l'autore della *Riforma dell'Alcorano* (o almeno la sua fonte) era in possesso di una eccellente conoscenza della cultura e della teologia islamiche. Questa osservazione non si attaglia alla figura del Buonarroti che, pur dotato di vasta cultura, non risulta essersi addentrato nei "misteri" del sapere islamico; al contrario una simile conoscenza risulta peculiare della formazione culturale e dell'opera del Boetti[13].

Dalla lettura della *Riforma dell'Alcorano* mi sembra che si possano individuare due strutture testuali distinte: materiali teologico-dottrinali si-

[11] *Ibidem*; «Gazzetta universale», 27 (9/9/1786), p. 574.

[12] F. VENTURI, *La riforma*, cit., pp. 58 ss.

[13] L'opinione di Gabrieli è riportata in A. GALANTE GARRONE-F. VENTURI-F. BUONARROTI, *La Riforma*, cit., p. 139.

curamente permeati di una solida conoscenza del mondo islamico, uniti ad una affabulazione profetistica alquanto confusa, ma non di esclusiva matrice occidentale.

A tale substrato si sovrappone la rielaborazione di un redattore certo europeo, che reinterpreta l'intera documentazione fino a tradurla in uno schema sintattico indubbiamente occidentale.

Il problema del testo mi sembra, dunque, necessitare di una prima fondamentale riconsiderazione, cioè di una distinzione tra due apparati narrativi giustapposti.

Si potrebbe convenire con Franco Venturi circa la possibilità che il Buonarroti sia da riconoscersi quale autore della contestualizzazione europea di un testo di altra origine; in altre parole il futuro rivoluzionario avrebbe tratto pretesto dalla diffusione, orale o scritta, di notizie inerenti ad un non meglio precisato contesto eterodosso islamico e le avrebbe perciò utilizzate quale pretesto narrativo per esporre alcune tematiche che già gli erano care e che si affermeranno poi nella successiva evoluzione del suo pensiero politico. Di certo ad uno scrittore occidentale rinvia l'ambiguo accenno all'*Enciclopedia* e alla minaccia che essa costituirebbe per la parte "più nobile" delle tradizioni musulmane; analogamente la polemica contro il ruolo ipertrofico delle megalopoli, che si sviluppano a detrimento dei rispettivi Paesi e la spietata disanima del degrado sociale e morale che in esse alligna, costituiscono tematiche presenti negli scritti buonarrotiani della maturità (anche se si tratta di riflessioni abbastanza diffuse nell'Europa del tempo). Più in generale, gran parte delle considerazioni sulle istanze sociali e sulla riforma dello Stato costituiscono un patrimonio ideologico comune a gran parte dei pensatori "riformatori" dell'epoca. Va, infine, rilevato che il concetto della divinità, così come è esposto dall'Anonimo, risulta pienamente compatibile con le successive considerazioni del Buonarroti su tale problematica. Quanto, invece, al materiale di origine, per così dire, "orientale" si può osservare che di esso fanno parte riferimenti teologici eruditi e piuttosto pregnanti e una scelta lessicale molto puntuale, che si accompagna alla menzione di un testo, dedicato alla fortuna dell'uomo, che non fa parte del classico repertorio letterario sunnita, il *Nactir*[14].

[14] *La Riforma dell'Alcorano e le Profezie dell'Aggiornante, dell'Illuminato, e del Vigilante Profeta Sheik Mansur traduzione dell'arabo*, s.l. s.e., 1786, pp. 20 ss.; contrariamente a quanto sostenuto da A. Galante-Garrone in A. GALANTE-GARRONE-F. VENTURI-F. BUONARROTI, *La Riforma*, cit., p. 37, n. 1, oltre alla copia della *Riforma* nota al Venturi, ne esiste almeno un'altra conservata presso la Biblioteca Comunale di Bologna (segnatura: 3 Teologia Eterodossa Luteranismo, Caps. I, 7).

03Martelli Pagina 55 Venerdì, 7 dicembre 2001 8:55

Analoga considerazione si può fare in merito alle tre profezie che concludono il testo: la complessa simbologia introdottavi e le allegorie su cui si articola il testo si possono considerare di afferenza islamica (in particolare si può parlare di un riferimento all'area persiana). Ciò non significa che si debba realmente postulare la dipendenza da un'opera orientale o una sua parziale traduzione; mi sembra perciò che si debba parlare della giustapposizione tra una serie di informazioni, solo in parte di autentica origine orientale (ma comunque circolanti nell'Italia di quegli anni) e uno schema interpretativo occidentale ad esse sovrapposto; colui che curò lo schema fu anche l'autore della crasi che ci è giunta poi con il nome di *Riforma dell'Alcorano*. Mi sembra difficile, però, attribuire con certezza al Buonarroti la paternità di tale operazione, in primo luogo perché le argomentazioni definite dal Venturi come squisitamente buonarrotiane mi sembrano, invece, espressione di un comune sentire di una parte della *intellighentia* europea coeva; inoltre, se è vero, come asserisce il Venturi, che il lessico e lo stile escludono che l'autore della *Riforma* possa essere l'Anonimo che scrisse la *Autobiografia* del Boetti, è altresì innegabile che il Buonarroti illustrò, proprio nella «Gazzetta universale», considerazioni, circa le imprese di Mansur, tanto diverse da dover postulare che egli, redigendo poi le pagine della *Riforma*, avesse sostanzialmente mutato il proprio parere sull'argomento.

Più in generale mi sembra che i dati storicamente accertati sui fatti del 1785 si debbano limitare alla sola valenza militare e geopolitica della rivolta; a ciò possiamo aggiungere che le Commissioni ottomane, incaricate di valutare il pensiero teologico del nuovo profeta, lo definirono ereticale. Quanto sappiamo, infine, sul contesto sociale della regione indica una forte oppressione fiscale e sperequazioni sempre meno tollerate dalla popolazione, il che autorizza a ritenere che il successo di Mansur dovesse collegarsi anche ad una politica egualitaristica.

I dati di fatto si fermano qui, poiché in realtà non disponiamo di alcuna fonte diretta e tanto meno interna circa i reali contenuti del pensiero religioso o della ideologia politica dei capi della rivolta.

Il ruolo del Boetti resta comunque confuso: questo anomalo avventuriero, forse inseguendo il mito che faceva del Caucaso la culla di una naturale crasi tra le tre religioni abramitiche, dopo aver abbandonato la condizione monastica, si trovò ad affiancare Mansur e ne condivise le alterne fortune, prigionia compresa. Aggiungo che alcune fonti potrebbero indurre a pensare che il ruolo del Boetti fosse inizialmente quello di una sorta di agente russo, inviato a coordinare una sollevazione antiturca e che, coinvolto sempre più nella vicenda, si sia rivolto contro i suoi antichi protettori.

In ogni caso, a ragione le «Gazzette» italiane ne denunciavano la presenza ai vertici del movimento, anche se lo confondevano con lo stesso Mansur.

Ma al di là delle notizie che realmente provenivano dalla Cecenia, la chiave storico-teologica della vicenda fu trovata dall'*intellighentia* italiana facendo ricorso agli antichi miti sul Caucaso e così Mansur-Boetti finì per rivestire i panni del "Sofi delle montagne", autocrate e riformatore religioso, il cui stereotipo era nato ben tre secoli prima.

Del resto i dati del mito traevano origine da fonti orientali distorte e lo "scandalo Boetti" aveva contribuito ad arricchire di nuovi dati originali la cultura italiana.

Il ruolo del Buonarroti si limitò, forse, all'allestimento di una cornice occidentale e rivoluzionaria con cui dare nuova attualità politica agli antichi *topoi* sul "profetismo caucasico"; solo le poche pagine che contengono le tre "profezie" mi sembrano riconducibili ad un contesto, se non caucasico, quanto meno centroasiatico e potrebbero perciò costituire l'unica eco della predicazione del misterioso Mansur[15].

In conclusione queste osservazioni sull'identità caucasica ci riconducono al più generale problema relativo alle Identità utopiche. Sappiamo che nel parlare di una simile tematica si deve dar ragione di tre istanze fondamentali: innanzi tutto occorre chiarire il senso della collocazione pseudogeografica, in secondo luogo si deve ricercare la valenza e, dunque, il significato culturale e politico del modello che si vuole reificare e, infine, è necessario storicizzare il senso contingente della proposta utopica, rispetto alle esigenze delle fonti che ce ne danno notizia.

Nel nostro caso credo che la collocazione di un modello utopico nell'area caucasica risponda, inizialmente, alla estrinsecazione di una tradizione di origine medievale che partiva dalla presa d'atto della concorrenza di fattori eterogenei in quell'area: alludo, innanzi tutto alla compresenza di etnie arabe, mongoliche, turaniche e di altri gruppi confusamente definiti dalle fonti come "slavi"; in secondo luogo si pensava a questa regione come ad una terra pluriconfessionale: popoli pagani sopravvissuti tra i monti (o arrivati di recente dalle steppe dell'Asia profonda), ebrei "eredi" del regno khazaro, cristiani di tradizione nestoriana, giacobita, ma anche armena e genericamente ortodossa; islamici, infine, ma frammentati in mille "sette" ed "ibridati" con le altre religioni encoriche.

Ancora per tutto l'Umanesimo questa regione continua, così, ad apparire come la terra più plausibile per ogni utopia di ecumenismo religioso. Al tempo stesso il Caucaso conserva la caratteristica essenziale delle terre

[15] *Ibidem*, 32 ss.

di utopia e cioè una natura geografica relegata, che non consenta agevoli e plausibili verifiche.

Nel XVIII secolo, sotto il profilo dei contatti diretti, tale situazione era certo mutata, anche se viaggiare in quelle terre era ancora appannaggio di pochi, ma si deve anche ricordare che la stessa tradizione esotistica aveva inflazionato i riferimenti all'Asia remota (ormai del resto frequentata dagli europei assai più che non il Caucaso): in altre parole, volendo assegnare una qualche credibilità storica ad un modello utopico, non lo si poteva più ambientare in terre troppo lontane, pena l'immediata diffidenza dei lettori; il Caucaso, alla pari di talune regioni poco frequentate della stessa Europa, prende così il posto, nei racconti utopici, degli ormai "screditati" scenari pseudocinesi o pseudonipponici. Il viaggio "utopico" si incentra, poi, sulla predicazione di un'esperienza religiosa sincretistica delle tre religioni abramitiche, resa politicamente effettuale dalla sua trasformazione in religione di Stato di un nuovo regno.

Credo che tale profilo rispondesse, nell'Italia umanistica, a due istanze: la prima riprendeva la tradizione medievale circa la presenza di regni asiatici pronti a combattere l'Islam al fianco della cristianità, un tema che veniva attualizzato e reso culturalmente più credibile, cancellando gli immaginari e sconosciuti monarchi cristiani d'Asia, per sostituirvi la prospettiva di una inedita riforma sincretistica, più plausibile in un contesto di compenetrazione interculturale.

Mi sembra però che nel XVII secolo il mito di un profeta messianico, che predica un modello ecumenico interreligioso, abbia anche altri scopi: quello di rappresentare una contestazione sotterranea al modello di intolleranza confessionale allora imperante nella penisola e di rievocare altresì le tesi dei "libertini" sulla "impostura" quale origine delle religioni.

Nel Settecento italiano, poi, la ripresa di questa pseudoidentità interconfessionale si riallaccia ad un modello illuministico, teso non solo a riaffermare la subordinazione del dettato religioso alle strutture politiche, ma anche a collocare nel relegato Caucaso un modello di assolutismo illuminato, compiuto e soprattutto trionfante sulle gerarchie religiose (un risultato solo in parte raggiunto dai maggiori esponenti europei di tale tendenza).

Quanto, infine, alle contingenze storiche, implicite nella genesi stessa di questo modello, credo che nel XVI secolo, l'idea di una simile identità "orientale" risponda anche alla volontà di contrastare l'irrigidimento, quasi manicheo, di un orizzonte geopolitico riassunto nello scontro tra Cristianità e Impero ottomano.

Una simile "esigenza" non sussisteva più nel XVIII secolo e in tale pe-

riodo la riproposizione di tale pseudoidentità va ricondotta ad altri fattori; di quelli culturali si è già detto, mentre sul piano della contingenza storica credo che non si possa ignorare la suggestione delle date: siamo, infatti, a meno di quattro anni dallo scoppio della Rivoluzione Francese[16].

L'eurocentrismo che ancora autorizzava Voltaire a negare al Turco il diritto alla tolleranza (almeno quando le sue armate sembravano voler contrastare la crescita di regni "illuministi" come quello russo), costituisce un postulato ormai superato di fronte all'esigenza di formulare un nuovo modello politico: si tratta, come nelle pagine della *Riforma dell'Alcorano*, di una "rivoluzione" condotta dall'alto, che porta ad un potere monarchico assoluto, ma che si afferma in virtù della conversione del popolo all'idea di Modernità e che prevede, perciò, il diretto sostegno popolare ad una riforma che però si incentra significativamente sulla eliminazione delle gerarchie e dei poteri religiosi e sull'egualitarismo sociale[17].

Alla vigilia della Rivoluzione Francese questa variante di un antico modello pseudoidentitario mi sembra rispondere alla esigenza di storicizzare un modello ancora parzialmente "riformatore", ma sempre più "rivoluzionario", inserendolo, però, in un rassicurante contesto caucasico (anche se parlare del ruolo di guida di un italiano in tale rivolta mi sembra che, al di là della stessa realtà storica, possa costituire una minacciosa evocazione circa un formale collegamento tra i fatti del Caucaso e la loro traducibilità in una sintesi europea).

[16] Si può osservare che anche all'interno del così detto testo profetico compare una larvata allusione alla situazione della Francia, soprattutto nella terza profezia, cfr. *La Riforma dell'Alcorano e le Profezie*, cit., pp. 41 ss.; ciò non significa, tuttavia, che un simile riferimento ad una realtà europea contraddica l'origine non occidentale di alcuni di questi materiali: ad esempio il dragone, il tema "dell'anno Augusto" e altre simbologie riportate nelle sezioni "profetiche" compaiono già nelle *Memorie dell'Europa*, cit., cc. 298 ss., dove sono presentate come trascrizioni di tradizioni orali raccolte ai confini settentrionali della Persia. Al di là della credibilità che si voglia assegnare a questa presunta origine orientale, si deve comunque considerare che il testo delle *Memorie* è anteriore a quello della *Riforma* di oltre un secolo; mi sembra preferibile perciò confermarsi nell'ipotesi di una riorganizzazione da parte di una mano europea (forse quella del giovane Buonarroti) che tuttavia rielaborò materiali di origine diverse, anche orientali.

[17] Cfr. VOLTAIRE, *Correspondences*, X (a cura di TH. BESTERMAN), Paris, 1978, 11.899, p. 375.

MARIA FUBINI LEUZZI

A PROPOSITO DI IDENTITÀ CITTADINA. LE OPERE PIE IN ITALIA, IN EUROPA E A FIRENZE. QUALCHE SCHEDA

1. Quando Giovanni Botero nelle sue stringate ed essenziali considerazioni sulle *Cause della grandezza della città* si soffermava a raccomandare ai governanti di perseguire la giustizia, la pace e l'abbondanza, aveva ben chiaro quale parte dovesse avere in un buon governo cittadino la garanzia di sopravvivenza per gli abitanti. «Perché la giustizia assicura ciascuno del suo; con la pace fiorisce l'agricoltura, i traffichi e le arti e con l'abbondanza dei cibi si facilita il sostegno della vita»[1]. Insomma la felicità del popolo, si intende, rende grande una città e strumento ineludibile per il raggiungimento di tale scopo è l'esercizio della liberalità da parte dei reggitori. Essa la si può esercitare in due maniere, teorizzava di conseguenza di lì a poco nella *Ragion di Stato*, «l'una si è il liberare i bisognosi dalla miseria, l'altra il promuovere la virtù». E, posto che tale facoltà «conviene sempre al principe»[2], sarà bene per lui avere attenzione ad esercitarla specialmente «nelle pubbliche calamità», «quando o la fame o la carestia o la peste o il terremoto, o gli incendi o le inondazioni, o le scorrerie dei nemici, o la guerra, o altro simile accidente ci affligge e travaglia». Concludeva con un avvertimento di raffinata accortezza politica, che manifesta l'ambivalenza dei suoi consigli attenti a sollecitare il bene dei sudditi coll'alleviare le calamità più tristi, e a suggerire nel contempo ai governanti la stabilità che da tali attenzioni può derivare al loro potere. Specificava infatti che, allo scopo di limitare l'ingerenza di poteri privati, spetti a chi governa assumere i compiti di aiuto alla popolazione: «Una commune calamità dimanda rimedio dal suo Principe, oltre che non conviene che quando bene un particolare volesse porvi rimedio egli si lassi

[1] GIOVANNI BOTERO, *Della causa della grandezza delle città*, in Id., *Della ragion di Stato con [....] Delle cause della grandezza delle città*, a cura di L. FIRPO, Torino, 1948, p. 405. Desidero avvertire che per brevità saranno qui di seguito riportate solo le citazioni bibliografiche attinenti direttamente al testo.

[2] G. BOTERO, *Della Ragion di Stato*, cit., p. 89.

metter il piede innanzi; perché non è cosa sicura che un Commune abbia tanto obbligo ad un uomo privato»[3]. Sia dunque il potere pubblico, che voglia mantenersi stabile, a rispondere ai bisogni conseguenti la miseria: e tuttavia si usi la parsimonia, ché la speranza di benefici sempre maggiori meglio potrà rendere fedeli i sudditi[4]. È il riflesso lucido dunque di una convergenza di esigenze di coloro che esercitano il potere reggendo le città e dei popoli che vi vivono, in un'età in cui ormai in Europa nessuna città è governata da magistrature popolari[5]. Il termine usato da Botero è tratto dal linguaggio degli scrittori classici, ma negli esempi a cui fa ricorso compaiono personaggi romani e cristiani, alternandosi. Liberalità può ben coincidere con l'esercizio della cristiana carità, permettendo al tempo stesso di esercitare saldamente il potere. Costantino, Carlo Magno, giù giù fino a Luigi IX di Francia, e prima di loro Cassio e i Gracchi, gli imperatori, Tiberio e Marco Aurelio, hanno offerto rimedi ai loro popoli nei più difficili frangenti[6]. Qualche decennio più tardi ogni possibile contraddizione fra potere, carità, pietà cristiana verso il prossimo sarebbe stata ormai posta fuori discussione. Teodoro Ameyden avrebbe scritto: «Ad pietatem spectare polyticam reipublicae administrationem [...] legem a charitate proximi alienam non solum dicimus iniustam, sed impiam»[7].

Allora non può meravigliare che Botero già nella prima parte delle *Relazioni Universali* (1596), l'opera che più lo avrebbe reso noto al largo pubblico, non mancasse di menzionare nelle sue descrizioni proprio gli ospedali e le istituzioni di assistenza. Si tratteggiava in tale maniera un quadro esauriente della città col fornire non solo l'idea dell'impegno di pietà cristiana degli elargitori e degli amministratori, ma informando sui luoghi di assistenza e sul loro buon governo si rispondeva alla ricerca di sicurezza delle popolazioni, un sentimento crescente dai primi decenni dell'età moderna[8]. La grandezza degli ospedali, e la molteplicità delle istituzioni di assistenza sono testimonianza, è pur vero, della frequenza del bisogno, e della ricorrente povertà della popolazione. Gianiacopo Carol-

[3] *Ibidem*, p. 91.

[4] *Ibidem*, p. 94.

[5] M. Berengo, *La città di antico regime*, in «Quaderni storici», 27, 1974, pp. 661-662, in partic. p. 667.

[6] G. Botero, *Della Ragion di Stato,* cit., pp. 90-91.

[7] Theodoro Ameyden, *De pietate romana*, Romae, typis Jacobi Mascardi, 1625, p. 194; cito da P. Prodi, *Il sovrano pontefice*, Bologna, 1982, p. 118.

[8] E. Bressan, *Storia ospedaliera e storia della carità. Alle origini del Ciso*, in M.L. Betri e E. Bressan (edd), *Gli ospedali in area padana fra Settecento e Novecento,* Milano, 1992, p. 34.

do, ambasciatore veneto a Milano nella sua relazione del 1520 per delineare il quadro della popolazione milanese e delle sue attività economiche prende le mosse dal dato riguardante i poveri. «La cità di Milano è grande e la più popolosa d'Italia. Sono molti poveri e si consuma pan de mestura». Ma conclude con la nota rassicurante sugli ospedali: «Hanno milanesi ospitali e lochi pii che fano molte elimosine»[9]. L'osservatore esterno non può che apprezzare la generosità, la pietà e la larghezza di mezzi dei cittadini, la lungimiranza dei governanti, la vitalità della Chiesa che provvedono collaborando a dare garanzia di ordine e sicurezza nella città.

Botero, trovandosi ad illustrare le città italiane, si sofferma con maggiore larghezza di notizie su Napoli e Milano, due città molto popolose, certamente non rassicuranti non solo per i forestieri – la vicenda di Renzo Tramaglino qualche decennio più tardi può essere esemplare – ma dove in fatto di controllo sociale gli ospedali possono offrire garanzie. Per Napoli fa notare la generosità della spesa: «Tra gli luoghi pii che sono molti e ben tenuti 'è il Monte di pietà che tra il fermo e l'elemosine spende 60.000 scudi l'anno, co' quali fra l'altre opere cristiane mantiene per il Regno duemila fanciulli a balia»[10]. Di Milano ricorda la «magnificenza» dell'ospedale unitamente a quella del Castello e del Duomo, i simboli del potere cittadino secolare ed ecclesiastico che aiutati dall'ospedale, il «cuore vivo della città» governano con generosa pietà[11].

Ma già una trentina di anni prima delle *Relazioni* di Botero, Ludovico Guicciardini, fiorentino, nipote del più illustre Francesco, vissuto fin dalla giovinezza ad Anversa e là morto e sepolto con onore nella cattedrale, aveva dedicato un volume alla descrizione dei Paesi Bassi, reso prezioso dalle incisioni cartografiche delle principali città. La massima attenzione in queste pagine è dedicata proprio alla sua seconda patria, Anversa, e non tralascia di ricordarne le maggiori istituzioni ospitaliere, non alieno dall'echeggiare per qualche luogo, il corrispondente della patria fiorentina: «ecci anco il Convento degli Innocenti con buon'ordini: et oltre a questo per sussidio dei poveri huomini che non possono così debitamente li loro figliuoli intrattenere», affiancato da «due altri conventi l'uno di fanciulli, l'altro di fanciulle, dove sono maestri e maestresse che molte arti e mestieri diligentemente insegnano loro et finalmente a questi et a quelle danno buon recapito»[12].

[9] *Relazioni degli ambasciatori veneti al senato*, a cura di A. VENTURA, Bari, 1980, I, p. 18.

[10] G. BOTERO, *Relazioni universali*, in Venetia, MDCXL, appresso i Giunti, p. 37.

[11] *Ibidem*, pp. 41-42.

[12] LUDOVICO GUICCIARDINI, *Descritione di tutti i Paesi Bassi, altrimenti detti Germania Inferiore*, in Anversa, MDLXVII, appresso G. Silvio stampatore regio, p. 80.

Di ogni luogo di queste province, assai visitate dagli italiani in quei decenni e poi nel secolo successivo, presenta la storia, le tradizioni signorili e religiose, la vivacità dei traffici, la ricchezza dei monasteri. Gli ospedali e i conservatori anche quando non hanno riferimenti espliciti nel testo, sono segnalati nelle piante, unitamente agli altri edifici notevoli che identificano la città, a far intendere come costituissero per l'appunto il «cuore della città», secondo una efficace espressione usata anche di recente[13]. Persino la piccola e sconosciuta Bolduc nella sua carta topografica vede indicato l'ospedale. Nella pianta della città di Gand quattro dei 39 edifici segnati sono ospedali, uno di essi è riservato ai *Bons enfans*[14]. La pianta di Yspres annota tre ospedali: insieme con lo Spedale grande e lo Spedale di San Giovanni non manca di ricordare quello apposito per i malati mentali, la Casa degli Insensati. La specializzazione degli ospizi risponde all'attenzione sempre maggiore dedicata agli assistiti e alle nuove esigenze sorte nella terapia medica in sviluppo.

Le relazioni informative del secolo successivo e talvolta anche i resoconti dei viaggiatori proseguiranno su questa strada. Ma, ferma restando l'opportunità di ricordare gli ospedali, per la loro connotazione caratterizzante ogni agglomerato urbano che possa definirsi città, l'approccio descrittivo non sempre è lo stesso. Gregorio Leti preferisce notare l'aspetto monumentale degli edifici oppure fermarsi ai dati statistici più tradizionalmente presenti fra gli scrittori di storia. A Milano, scrive, i luoghi pii quali il duomo, l'ospedale e il lazareto «sono opere degne di essere osservate et ammirate» e dell'ospedale tiene a descrive accuratamente l'architettura, di cui la crocera delle camerate costituisce uno dei vanti maggiori. Si trattava di una struttura che pochi ospedali avevano saputo prevedere, con rincrescimento delle autorità ecclesiastiche che perciò ritenevano ostacolata la pratica degli uffici religiosi[15]. Ma Leti ricorda anche la completezza del servizio, tale da rendere desiderabile un soggiorno in un simile ospedale non solo ai bisognosi:

> «Di sopra nella crociata di mezzo vi sono 112 letti per gli ammalati, tutti coperti di tende e divisi in modo che tutti possono ascoltare la messa stando a letto e sono così ben serviti che molte persone ricche vi vanno per essere trattati come gli altri infermi, ma però questi tali danno buone elemosine e pochi sono quelli che vedendo l'ordine di questo hospitale non desiderano d'essere malati per un poco»[16].

[13] E. Bressan, *Storia ospedaliera,* cit., p. 41.

[14] L. Guicciardini, *Descritione di tutti i Paesi Bassi*, cit.; le piante delle città non sono numerate.

[15] M. Berengo, *L'Europa delle città*, Torino, 1999, pp. 604-608.

[16] Gregorio Leti, *L'Italia regnante*, Genève, appresso Petro e Guglielmo de la Pietra, MDCLVI, vol. II, p. 443.

Anche il Santa Maria della Scala di Siena viene ricordato per la «magnificentissima struttura» e l'ordine che lo regola[17]. Di altre città si danno solo riferimenti statistici, ma sui luoghi pii di Roma, si sofferma più a lungo per illustrarne la molteplicità e la moderna efficenza, agevolato dalle ricchissime informazioni di quegli eruditi che ai suoi luoghi pii avevano dedicato, e negli anni successivi continuarono a dedicare, circostaziati volumi. Ma sembra difficile non cogliere nella ridondanza delle cifre esagerate la sottintesa disapprovazione di chi ha aderito alla fede calvinista e a Ginevra pubblica per l'appunto l'opera:

> «Gli hospitali ne' quali sono accettati e governati con grande amore gli infermi sono molti e così ben provvisti che fra le cose moderne di Roma forse questa è la più degna di memoria; alcuni sono pubblici per tutte le nazioni e per ogni persona e ne' principali de' quali come in quelli di Santo Spirito e della Trinità si nodriscono fino a cinquemila poveri il giorno e nel tempo dell'anno santo più di quindecimila. Vi sono poi gli ospitali particulari, perché ogni nazione ne ha uno per li suoi nazionali. Vi si vedono una quantità di luoghi pii e di confraternite per maritare povere donzelle e per sovvenire famiglie vergognose d'ogni sorte»[18].

Ci troviamo, come si vede in una posizione ben diversa da quella dei viaggiatori inglesi, sinceramente ammirati degli ospedali italiani[19]. Nella descrizione di Napoli ritornano le stesse esagerazioni, le chiese, i luoghi pii, gli ospedali superano per grandiosità addirittura quelli di Roma[20]. Questi itinerari spesso non sono dunque guide asettiche; le descrizioni rispondono nella maggior parte dei casi ad un modello schematico sull'argomento, tracciato efficacemente da Botero, secondo gli elementi ritenuti essenziali, per dare l'immagine precisa dei luoghi. Ma all'interno del modello si creano i chiaroscuri che forniscono il carattere più singolare alla rappresentazione. Tuttavia il Santa Maria dell'Annunziata di Napoli stupisce anche chi dovrebbe essere immune dalle diffidenze suscitate da diverso orientamento etico-religioso. Uno dei rettori che lo aveva guidato qualche decennio prima sentì la necessità di scriverne un'orgogliosa presentazione per rendere comprensibile, giustificabile, questo mastodontico ricovero[21].

[17] *Ibidem*, p. 478.

[18] *Ibidem*, pp. 484 sg.

[19] E.P. Chaney, *Giudizi inglesi su ospedali italiani (1545-1789)*, in G. Politi-M. Rosa-F. Della Peruta (edd), *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, Cremona, 1982, pp. 77-101.

[20] G. Leti, *L'Italia regnante*, cit., p. 499.

[21] Francesco Imperato, *Discorsi intorno all'origine, regimento e stato della gran Casa della Santissima Annunziata di Napoli*, Napoli, Longo, 1629. Cfr. A. Musi, *Pauperismo e pensiero giuridico a Napoli nella prima metà del XVII secolo*, in G. Politi-M. Rosa-F. Della Peruta (edd), *Timore e carità*, cit., pp. 260-263.

Ma anche Maximilien Misson, che nel suo *Voyage d'Italie* ricorda solo raramente gli ospedali – fra questi il S. Trinita di Roma che accoglie gran numero di pellegrini – non può fare a meno di spendere qualche parola, per rendere l'idea del pesante compito assistenziale di una simile istituzione. Basta dar notizia delle rendite annuali, duecentomila scudi, e ricordare le lapidarie parole poste sulla porta: «Lac pueris, dotem impudicis, velum quae pudicis, [...] medelam aegris»[22]. Sono note brevi, ma sufficienti a lasciare intuire, a rinviare le immagini anche in questo caso, della condizione del disagio sociale della città di Napoli, della folla di miserabili, di accattoni, di infelici, vaganti nelle sue strade e nelle sue piazze.

L'abate Pacichelli per sua parte palesa soprattutto attenzione allo spirito di carità che l'operosità assistenziale testimonia nell'Europa cristiana. A Lucca nei cinque ospedali cittadini «si esercita ogni atto di carità»[23]. Di Genova ricorda con entusiasmo il nuovo Albergo, «ove con l'usura di vari lavori alimentansi più di 1500 fra huomini e fanciulle per renderlo capace ancor di seimila»[24]. I milanesi poi

> «sono assai charitativi con tutti e lo dimostra l'ospedale grande, fabbrica insigne di mole, che oltre gli esposti alimenta più di cinquecento infermi col governo dei nobili, assai attento, ricco di duecentomila ducati annui; Santa Corona per i borghi; i Mendicanti, lo Spedale dei vecchi, di San Giacomo, di San Martino, de' Santi Pietro e Paolo, di Santa Caterina ed altri per ogni christiana occorrenza. E il meraviglioso Lazzaretto di più di un miglio di giro con acqua, 508 colonne ne' chiostri e 296 stanze dalle quali ciascuno può vedere per un finestrino la messa che si celebra nel mezzo»[25].

E poi fuori d'Italia eccellono, gli ospedali e gli ospizi, i luoghi pii, strumento di pietà religiose e testimonianza di ordine morale e politico. Colonia, isola cattolica circondata da paesi protestanti è ricca di parrocchie, monasteri, collegi e ben sedici ospedali[26]. Amsterdam, si distingue invece per la specializzazione dei suoi ricoveri, ricordati con ammirazione: «Diversi sono gli Spedali per ogni tipo d'infermo: vecchio, inabile, pazzo, pellegrino, orfano e per le donne pubbliche». A questi istituti deve aggiungersi l'*ergastolum*, la casa di lavoro di cui sembra condividere la se-

[22] Maximilien Misson, *Voyage d'Italie*, Utrecht, chez van de Water et van Poolsum, MDCCXXII (1ª ed. 1691), t. II, p. 30.

[23] Giambattista Pacichelli, *Memorie dei viaggi per l'Europa cristiana*, in Napoli, nella regia stamperia, a spese di Raillard, 1685, p. 28.

[24] *Ibidem*, p. 76.

[25] *Ibidem*, p. 107.

[26] *Ibidem*, pp. 146-147.

verità dell'epitaffio senechiano: «virtutis est domare, qua cuncti pavent», posto in nome del mantenimento dell'ordine. – Una scritta che, pur sempre per motivi di controllo sociale, o tali creduti, richiama alla mente quella più sinistra di tempi assai recenti, «Arbeit macht frei», posta sul cancello del campo di sterminio di Auschwitz. Allora, con il ricorso all'autorevolezza indiscussa del filosofo romano, si rendeva plausibile l'imposizione forzata di un ordine considerato portatore di "virtù". Il nazismo senza ricorrere al velo di citazioni classiche imponeva con i lavori forzati la libertà della morte. – A completare il quadro del buon governo cittadino Pacichelli ricorda la garanzia del soccorso settimanale che pubblici elimosinieri portavano a 3500 famiglie bisognose[27].

Ma fra le relazioni di città italiane ed europee più interessanti ed accurate del XVII occorre ricordare quelle scritte dal vicentino Galeazzo Gualdo Priorato. Le rendono tali la completezza dei dati vagliati con l'esperienza del viaggiatore, dello storico, dell'uomo di milizia e di diplomazia, che senza essere del tutto esente da piaggeria, è in grado di riconoscere e annotare gli elementi utili, a caratterizzare una città[28]. Egli procede secondo lo schema fornito da Giovanni Botero, ma fornisce un numero assai maggiore di particolari che servono, limitandoci al caso dei luoghi di assistenza, a ricostruirne l'origine e la storia, la funzione, il patrimonio, il rapporto con la popolazione in termini di statistica. Al tempo stesso le sue relazioni, passando in rassegna ogni elemento adatto a rendere l'identità della città, la storia, i monumenti, le famiglie, le magistrature, le tradizioni religiose, i palazzi, i costumi, le attività economiche, offrono la possibilità di stabilire efficacemente quanto la componente delle istituzioni di assistenza incidesse nella costruzione della sua identità storica per il passato e per la moderna attualità che tanto chiedeva ai servizi sociali. La lunga relazione dedicata a Genova per esempio ne fà un centro urbano di grande vivacità, pieno di attività e di ricchezza, con un peso politico tutt'altro che secondario. Gli ospedali sono inseriti nella descrizione per affiancare con le loro più recenti trasformazioni questo mondo in movimento, vitale e moderno:

> «L'Hospitale Grande [...] ha di rendita 50.000 scudi l'anno, vi si trovano per l'ordinario 7 in 800 persone che vengono con puntualità governate da uffiziali deputati a tale funzione sotto un rettore; a questo soprintendono 12 protettori gentilhuomini principali. Le donne sono separate dagli huomini e la carità de' nobili è

[27] *Ibidem*, pp. 638-639

[28] B. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari, 1929, *passim*; G. Toso Rodinis, *Galeazzo Gualdo Priorato, un moralista veneto alla corte di Luigi XIV*, Firenze, 1968.

così grande che molti di questi e le dame medesime vanno qualc'ora del giorno ad assistere a detti infermi»[29].

Ma la maggiore ammirazione è rivolta al Grande Albergo, «fabbrica sontuosa e grandissima e moderna cominciata poco avanti l'ultima peste con spesa incredibile fuori di porta Carbonara, questo si è fatto espressamente per ricettarvi huomini e donne vecchi e tutte le persone vagabonde e quelli ancora che non hanno volontà di far bene»[30]. Sostanzialmente è tutto il sistema dell'assistenza genovese che agli occhi di Gualdo merita di essere menzionato: ne sono al centro l'Ufficio dei poveri, l'Ufficio della Misericordia, l'Ufficio del riscatto degli schiavi e poi ospizi e conservatori. Le iniziative in questo campo concorrono a delineare la fisionomia di Genova come grande città moderna. Tanto più evidente risulta l'interesse per l'ammodernamento del sistema assistenziale genovese se si fa il confronto con quanto scrive di Bologna, di cui pure si ricordano in elenco una ventina di ospedali e conservatori variamente specializzati, ma niente di più[31]. Nella ben circostanziata relazione di Milano e del suo Stato, dedicata all'Imperatrice Margherita d'Austria in occasione del suo soggiorno nella città durante il viaggio verso Vienna, più di dieci sono le pagine dedicate agli ospedali, due dei quali in particolare, indicati come le «più sontuose fabbriche d'Europa», da soli stanno a testimoniare l'impegno e l'efficenza della città nel passato e nel presente per la cura degli infermi e dei diseredati. Si tratta dell'Ospedale Maggiore di cui si traccia la storia, se ne descrive l'architettura, l'opulenza delle entrate, la struttura amministrativa, la specificità dei servizi e fra questi, l'accoglienza degli esposti e il loro mantenimento, sempre uno dei vanti maggiori negli ospedali italiani. E poi vi è il Lazzaretto anch'esso moderno e senza paragoni in Europa. Fra i più notevoli c'è anche la Santa Corona, creato da nobili milanesi di grande carità che «non solo soccorre tutti li poveri della città, ma anora de' tutti li borghi e massime quelli che o per vergogna non possono o non vogliono andar nell'hospitale a curarsi delle loro infermità». Ad aggiungere eccezionalità a questo pio luogo è la folta schiera dei medici regolarmente retribuiti insieme il maestro speziale e ai suoi garzoni[32].

Le strutture di assistenza in Germania e nelle Fiandre distinguono le

[29] GALEAZZO GUALDO PRIORATO, *Relationi delle città di Bologna, Fiorenza, Genova e Lucca*, con la notizia di tutte le cose più degne e curiose delle medesime, in Bologna, per Giacomo Monti, 1675, p. 127.

[30] G. GUALDO PRIORATO, *Relationi [...] Genova*, cit., pp. 128-129.

[31] G. GUALDO PRIORATO, *Relationi [...] Bologna*, cit., pp. 49-55.

[32] G. GUALDO PRIORATO, *Relatione della città e stato di Milano*, in Milano, appresso Ludovico Monza, MDCLVI, pp. 101-110.

città più importanti. Amsterdam di cui un secolo prima Ludovico Guicciardini non ci aveva segnalato alcunché adesso vede presenti diversi istituti, tutti con specializzazioni proprie e con l'*ergastolum*, già ricordato da Pacichelli. La diversità della città del nord, la sua caratteristica identificativa tanto lontana da quella di Napoli, ma anche di Milano sta in questa settorializzazione dell'assistenza che assicura in un centro di grandi traffici l'ordine, il controllo sociale e al tempo stesso il sollievo dei diseredati:

> «L'Hospitale Grande per gli ammalati commune ad ognuno; l'hospitale dei poveri orfani; l'hospitale dei leprosi; l'hospitale dei pazzi furiosi. Vi è pur ricovero o sia convento in cui si possono ritirare le persone che non vogliono più ingerirsi ne gli affari del mondo e quivi pagandosi per una volta soltanto tremila fiorini in circa, vi sono poi mantenuti tutto il tempo di lor vita di vitto e vestito. Vi è pure una casa chiamata *ergastolum* in cui si mettono a lavorare i vagabondi acciò con la fatica si guadagnino il vitto e con la medesima siano castigati del loro andare vagando. Un'altra casa dove si mettono le donne di dishonesta vita per cavarle dal peccato e rese poi pentite della loro dissolutezza, sono lasciate uscir impiegandosi in opere di miglior professione che viene loro insegnata in quella casa»[33].

Vengono così delineati in poche righe i tratti principali del sistema assistenziale della città, e l'efficenza dei provvedimenti di ordine pubblico e di sicurezza sociale delle magistrature cittadine. Aggiunge infatti: «Soprattutto è d'ammirarsi la pietà del Senato nella cura che tiene de' poveri à quali fa sovvenir due volte la settimana [...] sì abbondanti elemosine ch'ognun potendo vivere senza andar mendicando, si rende la città libera dalla noia, che ben spesso inferisce l'insolenza di coloro che dimandano elemosina»[34]. Le note dedicate alla descrizione delle strutture di assistenza di città tedesche protestanti sembrano volere richiamare l'attenzione di chi legge in un confronto sottaciuto con i paesi di fede cattolica. Così Norimberga ha trasformato in opedali ed ospizi chiese e conventi[35]. Lubecca ha trasformato il «nobilissimo» monastero di Sant'Anna, in un ospizio in cui si accolgono da quattrocento a cinquecento persone, «donne, huomini, vecchi e giovani e qualche volta in tempo di sospetto di guerra ve ne sono state mantenute più di mille», garantendo larghezza di entrate. Poi c'è l'ospedale di Santo Spirito che accoglie «huomini e donne vecchie di buo-

[33] G. GUALDO PRIORATO, *Relatione delle Province Unite del Paese Basso*, Colonia, appresso Pietro de la Place, 1668, p. 125

[34] *Ibidem*, p. 126.

[35] G. GUALDO PRIORATO, *Relationi de' governi e stati delle città imperiali e anseatiche di Colonia, Lubecca, Bremen e Amburgo, di Norimberga, Augusta, Ulm e Francoforte e delle corti e stati dei serenissimi Elettor di Baviera, duca di Giuliers e Neoburg e Langravi d'Assia*, in Bologna, per Giacomo Monti, 1674, pp. 114-115.

na vita che sono cadute in povertà e restate inhabili», vi sono le case per vedove onorate, per giovani studenti, per gli orfanelli che «vengono ammaestrati alle professioni conforme à loro geni» e poi fuori città la casa per i «pazzarelli»[36]. Anche Amburgo ha bene provveduto ai suoi cittadini bisognosi di sostentamento e di rieducazione morale. A fianco agli ospedali per vecchi inabili, per pellegrini, per malattie infettive, non più limitatamente al morbo gallico ormai diminuito, fa notare, ancora una volta la casa di lavoro, mostrandosene interessato:

> «S'è fabbricata ancora in questo secolo una casa chiamata *ergastolum* o sia *sotthaus*, in cui si mettono i vagabondi che non hanno volontà di far bene, così huomini come donne, quali sono nodriti dal pubblico, ma si fanno lavorare a ciò siano spesati per la fatica e castigati con la medesima. Sopra la porta di questa casa sono scolpite le infrascritte parole: labore nutrior, labore plectar»[37].

Si tratta dunque di relazioni, quadri generali di luoghi in cui le opere pie ormai in piena età moderna costituiscono un aspetto caratterizzante gli aggregati urbani che vogliano meritare il titolo di città; contemporaneamente la storia e le tradizioni di ciascuna di esse sul territorio, ne fanno uno dei tratti che meglio identificano l'aggregato urbano.

Diverso è l'approccio che fra XVI e XVII secolo alcuni eruditi di grande pietà hanno seguito per le loro informazioni sull'argomento. I volumi di Paolo Morigi, di Camillo Fanucci, di Bartolomeo Piazza sono dedicati esclusivamente alle opere pie delle due grandi città di Milano il primo, e di Roma gli altri due, nell'idea che le loro pie istituzioni di carità costituissero il sostanziale aspetto identificativo delle due metropoli[38]. Paolo Morigi, assai vicino alla curia arcivescovile milanese, che tanto fortemente aveva ricevuto da Carlo Borromeo l'impronta controriformistica, si proponeva di dimostrare «che poche città si trovano nella nostra Italia né forse in tutt'Europa che nell'opere della misericordia e delle limosine la trapassino, né per avventura le vadano paro». Egli intende con la sua descrizione dimostrare come in «un lucidissimo specchio che in questa città s'oparano et adempiono tutte le quattordici opere di misericordia, cioè le sette corporali e le altre sette spirituali le quali vengono tanto lodate e raccomandateci da nostro Signore. Per le quali (facendole in qualità come si

[36] *Ibidem*, p. 34.

[37] *Ibidem*, pp. 89-90.

[38] Paolo Morigi, *Tesoro precioso de' Milanesi*, in Milano, per G. Ferioli, 1599; Camillo Fanucci, *Trattato delle opere pie dell'alma città di Roma*, in Roma, per L. Facii e S. Paolini, 1601; Carlo B. Piazza, *Opere pie di Roma descritte secondo lo stato presente*, in Roma, per G.B. Bussotti, 1679.

deve) acquistasi vita eterna». Ma al di là di tali considerazioni meramente spirituali, è anche l'ampiezza del raggio di applicazione delle opere di misericordia praticate a Milano che la rendono città tanto superiore ad ogni altra: «Inoltre vedrassi come in Milano si dà aiuto e sussidio a qualunque maniera di creature bisognose, cominciando dal loro nascimento e seguitando fino all'età dell'ultima vecchiaia, si curano tutte le sorti d'infermità»[39]. Siamo insomma quasi davanti alla formula tipica del *welfare state* del secolo XX riassunta dalla nota formula, 'dalla culla alla tomba'. I due piani, quello religioso della ricerca del perdono e quello etico-sociale si sovrappongono e concorrono a costruire un modello di comportamento insuperato in Europa.

Le opere di Fanucci e Piazza illustrano anch'esse esclusivamente le istituzioni pie, ma in questo caso si tratta di illustrare la carità della città sede del papato e centro del mondo cattolico. Al di là dell'occasione giubilare che può avere suscitato la necessità di raccogliere con tanta accuratezza una così ingente quantità di materiale, ambedue gli scrittori dichiarano in apertura di libro di volere con la loro documentazione fugare le accuse che dagli eretici giungono al papato e al suo governo, riproponendo a tutti i cattolici attraverso le opere di carità che si praticano a Roma, la sua esemplarità:

> «Benché molte cause, Monsignor Ill.mo e Rev.mo m'habbino possuto muovere a compilare et mandare in luce questa mia breve Istoria delle opere pie di Roma, quella però è stata efficacissima che mi doleva e duole infinitamente essere dagli empi eretici essa città di Roma tenuta una confusa Babilonia. Il che quanto sia falso l'hanno mostrato le carità grandissime immense e infinite usate in questa città verso ogni sorte di gente nell'anni del Santo Giubileo 1575 e 1600 prossimi passati e lo dimostrano evidentissimamente l'opere istesse vive contenute in questa mia istoria in numero et in grazia meravigliose. Et se bene essi per essere incorregibili et ostinati, né per questo si muteranno punto, tuttavia i catholici da ogni parte piglieranno essempio da Roma et l'opere che vanno imitando più gagliardamente abbracceranno»[40].

Il Piazza, dopo 75 anni, per sua parte non sente di dover mutare in alcun modo le motivazioni che avevano spinto il Fanucci a scrivere, ma sembra di cogliere ora nella nuova descrizione delle opere pie romane una più piena consapevolezza dell'estensione sociale e dell'incidenza culturale a cui le opere di carità praticate a Roma si applicavano. Risulta di particolare interesse per il lettore oggi conoscere la varietà che tali attività

[39] P. Morigi, *Tesoro precioso*, cit., "Agli Honorati Lettori".

[40] C. Fanucci, *Trattato di tutte le opere pie*, cit., "Al cardinale Rusticucci".

avevano assunto, in una ricerca di perfezionamento della missione religiosa da cui poteva trarre vantaggio l'assistenza sociale. Tutto ciò rimanda a quanto Morigia aveva accennato alla fine del secolo precedente, con una specificità maggiore ora, come ormai la più moderna cultura dell'assistenza esigeva. «Il gran teatro della romana pietà e cristiana magnificenza» del Piazza era quello

> «dei poveri infermi negli Spedali, degli orfani e pupilli ne' luoghi pii; della povertà mendicante ne suoi rifugi; dell'onestà vergognosa nel gran dispendio delle doti; delle ravvedute penitenti ne' sacri chiostri; delle malmaritate infelici ne' loro soccorsi; delle zitelle chiamate alla perfezione ne' monasteri; degl' innocenti oppressi nell'assignato stipendio degli Avvocati; delle vedove abbandonate ne' loro recetti, de' miserabili carcerati nelle visite pietose; de' pellegrini di tutto l'universo nel loro celeberrimo ricovero; della gioventù pericolosa ne' loro collegi; del clero da riformarsi ne' seminari; della plebe idiota nelle pubbliche scuole; delle famiglie angustiate ne' sacri monti; degli eretici convertiti nel loro ospizio; degli infedeli neofiti e catecumeni nelle lor case; degli ebbrei ostinati nelle lor prediche; de' semplici fanciulli ne' catechismi; de' secolari liberi nelle divote radunanze; degli ingegni più nobili ed eruditi ne' sacri congressi et Accademie di spirito e di tutti i fedeli nell'esposizione continua dell'Augustissimo Sacramento. Onde ben si può dire del romano Pontefice primo mobile di così vasta macchina d'apostolica carità ciò che di sé già disse l'apostolo: *Omnibus omnia factus, ut omnes facerem salvos*»[41].

Roma, il centro della cattolicità, sembra dire, è tutto questo, a dimostrazione della falsità delle accuse e della grandezza della carità che maternamente essa esercita verso chiunque. Al di là della eccellenza dei monumenti, della fastosità degli apparati e delle cerimonie, Roma si identifica con lo spirito operante della carità cristiana. Le opere di Morigi, Fanucci, Piazza, si presentano insomma come un'apologia di Milano e di Roma. Queste città devote puntano sul tema dell'attività caritativa, certamente la più visibile e soprattutto, stando alla descrizione che ce ne viene fatta, quella meglio organizzata, con strumenti studiati appositamente, ovunque diretta. Altri eruditi nei secoli successivi con orgoglio si posero su questa strada che li portò a vedere nelle istituzioni di assistenza il più specifico carattere di Roma, penso fra tutti a Morichini[42]. Ma siamo ormai in un'altra età, le problematiche sono assai mutate e occorrerebbe parlarne in una diversa prospettiva.

[41] C.B. Piazza, *Opere pie di Roma*, cit.,"Al pio lettore".

[42] C.L. Morichini, *Degli istituti di pubblica carità e d'istruzione primaria in Roma*, Roma, 1835-1842, 2 voll.

2. Può essere utile invece, per una ricerca sulla connotazione dell'identità cittadina con l'avvento della modernità, concentrare la nostra attenzione su una città in particolare e scorrere alcuni testi significativi delle sue memorie storiche, delle sue cronache, delle relazioni informative che la riguardano attraverso il periodo di tempo, fra medioevo ed età moderna, che vede strutturarsi l'attività di assistenza, particolarmente quella ospitaliera. Firenze è passata nella tradizione come città che molto ha impegnato per le sue istituzioni assistenziali, particolarmente per i suoi ospedali, che sono ricordati come parte essenziale della città repubblicana e poi granducale; uno sguardo dunque ai testi scaturiti dalla memoria cittadina, o da considerazioni venute dal mondo esterno può lumeggiare il nostro argomento.

A diffondere l'idea dell'efficenza degli ospedali toscani ha giovato non poco la menzione che ne fa Leon Battista Alberti nel suo trattato sull'*Architettura* quando scrive: «In Toscana terra di antichissime tradizioni di pietà religiosa, in cui sempre si distinse, si trovano splendide case di cura approntate con spese ingentissime, dove qualsiasi cittadino o straniero trova qualunque cosa possa servire alla salute»[43]. Il riferimento agli ospedali toscani comprendeva negli anni quaranta del XV secolo, quando l'opera fu scritta, in primo luogo l'ospedale di Santa Maria della Scala di Siena. Esso può considerarsi modello di attenzione almeno dalla fine del secolo precedente, quando da Milano erano state chieste informazioni sull'architettura, le rendite, l'amministrazione, gli indirizzi della sua beneficenza, che si esprimeva anche attraverso altri ospedale sorti alle sue dipendenze in diversi luoghi della Toscana[44]. Ma il Santa Maria Nuova di Firenze costituiva negli anni dello scritto di Alberti anch'esso oggetto di interesse: il duca di Milano, per fare un esempio, nel 1451 ne chiedeva il disegno a Cosimo dei Medici, ritenendolo utile alla costruzione dell'erigendo Ospedale Maggiore[45]. Eppure Milano per prima aveva vantato per bocca di Bonvesin da la Riva i suoi ospedali, tutti adeguatamente dotati. Fra essi spiccava particolarmente l'ospedale di Brolo, capace di accogliere malati, poveri ed esposti, fornito di chirurghi retribuiti dal comune a di-

[43] LEON BATTISTA ALBERTI, *L'Architettura [De re aedificatoria]*, Testo latino e traduzione a cura di G. Orlandi, Milano, 1985, p. 368.

[44] La relazione di risposta è stata pubblicata da F. LEVEROTTI, *L'ospedale senese di S. Maria della Scala in una relazione del 1456*, in «Bullettino senese di storia patria», XCI, 1984, pp. 276-291; per la retrodatazione al 1399 cfr. M. ASCHERI, *Storia dello Spedale e/o della città*, in *Spedale di Santa Maria della Scala*, Atti del congresso internazionale di studio, Siena, 1988, pp. 65-71.

[45] F. LEVEROTTI, *Ricerche sulle origini dell'Ospedale Maggiore di Milano*, in «Archivio Storico Lombardo», CVII, 1981, Milano, 1984, p. 82.

sposizione di tutti i bisognosi[46]. Al confronto le poche parole dedicate da Giovanni Villani agli ospedali fiorentini cinquant'anni dopo sembrano dimostrare che non esista ancora in Firenze una riflessione in grado di raccordare le memorie più caratterizzanti della città con i luoghi pii destinati all'assistenza. Egli ne fa poco più di un cenno in uno dei capitoli di argomento generale dedicati all'«entrata e spesa della città», dove fornisce dati statistici sulla popolazione, sulle chiese, sui monasteri e quant'altro possa esservi compreso: «trenta spedali con più di mille letta d'albergare i poveri e infermi». In meno di un rigo viene dunque data notizia dell'assistenza opitaliera in Firenze[47]. Fu l'emergenza della peste di lì a qualche anno, che con lo sforzo richiesto, suscitò una maggiore considerazione dell'assistenza ai malati e ai poveri[48]. E tuttavia non fa cenno alle istituzioni cittadine per le opere di carità la *Laudatio Florentine Urbis* del Bruni (1403)[49], proiettata come è a tratteggiare una città politicamente in ascesa, nel rafforzamento dei poteri civili, secondo un modello ricercato nel mondo classico.

A parte il riferimento di Alberti a cui abbiamo fatto cenno, occorre attendere la seconda metà del Quattrocento per trovare espressamente considerati, meglio, senz'altro lodati, gli ospedali fiorentini. Benedetto Dei, mercante, a suo dire, in paesi lontani ed esotici, osservatore attento dunque, nella sua *Cronica*, composta intorno al 1472 enumera le ricchezze e le meraviglie di Firenze, «Florentia bella», e fra «le degnissime e grandissime chose da mostrarlle a' forestieri», pone l'ospedale di Santa Maria Nuova: «Prima el Champanile, sechonda el Duomo, terza la gran Chuba, la quarta el bel Palazzo, la quinta el padimento lastricato, la sesta l'Annunziata di Firenze, la settima l'Ospedale degli infermmi, l'ottava la fiumara e' pozzi d'aqqua viva [...] e mill'altre degnie che un'altra Roma novella»[50]. Ecco dunque, in un ormai costante paragone di Firenze con Roma, nella gerarchia degli edifici sacri comparire l'ospedale, vanto dei fiorentini e della generosità dei suoi Signori. Non è palese, ma è sottintesa

[46] BONVESIN DA LA RIVA, *Le meraviglie di Milano*, traduzione di G. Pontiggia, Milano, 1974[2], pp. 55-56.

[47] GIOVANNI VILLANI, *Istorie Fiorentine*, Milano, per N. Bettoni, MDCCCXXXIV, l. XI, cap. XCIII, p. 442.

[48] J. HENDERSON, *Piety and Charity in Late Medieval Florence*, Oxford, 1994; ID., *Splendide case di cura: Spedali, medicina e assistenza a Firenze nel Trecento*, in A.J. GRIECO-L. SANDRI (edd), *Spedali e città. L'Italia del Centro-Nord*, *XII-XVI secolo,* Firenze, 1997, pp. 15-50.

[49] LEONARDO BRUNI, *Laudatio Florentine Urbis*, a cura di S.U. BALDASSARRI, Firenze, 2000.

[50] BENEDETTO DEI, *La cronica dall'anno 1400 all'anno 1500*, a cura di R. BARDUCCI, Firenze, 1985, pp. 83-84.

nella citazione inserita in tale contesto l'importanza del ruolo che assume l'ospedale nella sollecitudine di chi governa la città e nel sentimento di gratitudine dei cittadini verso una simile istituzione. Negli stessi anni Landino inseriva un elogio di Santa Maria Nuova, in uno scritto assai dotto, ma destinato a larga diffusione, il Commento della Divina Commedia, più precisamente nel suo proemio, unendolo agli edifici sacri, come era plausibile, senza tralasciare di ricordare tuttavia il generoso contributo offerto per l'ospedale da Cosimo dei Medici:

> «Sono preterea oltre e' cenobi chiese di parrocchie cinquantatre, sono hospitali trentacinque tra li quali ardirò porre Santa Maria Nuova el primo tra' cristiani. In questo si curano l'un mese per l'altro del continuo più che trecento amalati, sono del continuo, benché molto difficil sia, e' letti candidi e sempre chi guarda l'amalato e a' ogni ora a' suoi bisogna provegga, né è comune o el vitto o la medicina, ma singulare a ciascuno secondo il morbo; e sempre sono parati e' medici, e' fisici e cerusici, e' quali particularmente a tutti ordinano. Il perché molti uomini esterni e nobili e ricchissimi, oppressi in viaggio da alcuna malattia hanno eletto tale domicilio alla sua cura»[51].

Dunque l'Ospedale di Santa Maria Nuova sarebbe divenuto negli anni ottanta del secolo «el primo fra i cristiani», superiore, agli occhi del Landino, alla fabbrica del Filarete per l'Ospedale Maggiore di Milano, agli ospedali romani, all'efficentissima Santa Maria della Scala di Siena. Ciò che la monumentalità non può offrire in quest'ospedale è compensato dall'igiene e dalla attenzione della terapia, praticata individualmente per ciascun infermo. Una medicalizzazione precoce sembra essere il segno di distinzione, in quest'epoca, dell'ospedale voluto da Folco Portinari.

D'altra parte quando Lutero, a distanza di trent'anni dal viaggio che lo aveva portato a Roma attraverso l'Italia e Firenze, nelle sue conversazioni conviviali riferiva agli amici dell'ottima accoglienza riservata in Italia negli ospedali agli infermi stranieri, dell'ordine, della pulizia dei letti, delle «lenzuola di seta pura»[52], non è improbabile che avesse in mente proprio gli echi delle parole del Landino. I suoi appaiono ricordi poco attendibili, immagini forse suscitate dal contrasto delle floride città italiane con l'arretrata Sassonia, ma soprattutto configurano un certo modo, quasi un topos, nella descrizione degli ospedali: Gregorio Leti, fra gli altri, nel secolo successivo usò parole molto simili per elogiare l'ospedale maggiore di Milano.

[51] CRISTOFORO LANDINO, *Comento sopra la Comedia di Dante Alighieri, poeta fiorentino*, in *Scritti critici e teorici*, a cura di R. CARDINI, Roma, 1974, I, p. 116.

[52] MARTIN LUTERO, *Discorsi a tavola*, Introduzione e note di L. PERINI, Torino, 1969, p. 272.

Nella *Storia fiorentina* di Benedetto Varchi per la prima volta ci troviamo in presenza di una descrizione accurata del generale sistema di assistenza ospedaliera a Firenze. Non si tratta più di render conto di questo o quell'ospedale, né di soffermarsi sulla descrizione della ragguardevole architettura degli edifici. Varchi come storico, procedendo a presentare la città prima di narrarne la storia, secondo la tradizione cronachistica e storiografica, considera essenziale alla completezza del quadro generale cittadino prendere in considerazione lo sviluppo del sistema opedaliero, la consistenza delle entrate e l'eventuale loro depauperamento, i soggetti che ricevono assistenza[53]. Ma è nelle pagine dedicate alla narrazione storica che l'ospedale di Santa Maria Nuova diviene una sorta di protagonista attraverso cui passano alcune delle vicende più significative di Firenze: il suo cimitero con i resti delle sepolture, ricorda con riconoscenza Varchi, ha persino fornito polvere per i cannoni durante l'assedio della città (1529-30)[54]. Soprattutto ha sopportato durante la guerra un grave carico di spese per i soccorsi prestati e per i contributi finanziari forniti. È stato dunque opportuno rimediarvi con nuove sovvenzioni, tanto più convenienti se fatte da un principe, il duca Alessandro, che ha cercato in tal maniera di «dimostrarsi d'animo civile ed umano»:

> «faceva fare qualche provvisione che apparisse e anche fosse un fatto in benefizio della città: delle quali una fu che lo spedale di Santa Maria Nuova, il quale è uno degli ornamenti della nostra città, dove sono raccettati tutti gli infermi d'ogni maniera da lebbrosi in fuori, e quivi date loro le spese e medicati dalle loro malattie da i medici fisici e cerusici che medicano in detto spedale, i quali son sempre de' primi della città, essendo in disordine per la guerra passata e avendo debiti assai, si fece a trentuno di marzo 1533 una provvisione che Santa Maria Nuova non potesse essere costretta a pagare un debito ch'ella avesse se non fra quattr'anni ecc.»[55].

Anche l'ospedale dei trovatelli è motivo di vanto ed è qui che per la prima volta lo troviamo ricordato nella storia di Firenze:

> «Evvi oltre a questi il non mai bastevolmente lodato spedale degli Innocenti, chiamati volgarmente Nocenti, il quale in un grandissimo casamento con due grandissimi orti raccetta, nutrisce, veste ed ammaestra con ciò che ha di mestiero tutti i bambini e tutte le bambine che per qualche cagione da qualunque persona portati vi sono, solo che possano per una buca capire d'una finestrella ferrata fatta a quel

[53] BENEDETTO VARCHI, *Storia fiorentina*, a cura di L. ARBIB, Firenze, 1838-41, II, pp. 100-101.

[54] *Ibidem*, p. 317.

[55] B. VARCHI, *Storia fiorentina* cit., III, p. 53.

fine. Il numero de' quali senza i servi e i ministri, i quali bisognano per alleviargli, quando sono pochi trapassa mille»[56].

Ma naturalmente è l'incidenza della spesa che rende più chiaramente il rilievo della sua funzione nella comunità: «Spende questo spedale ogni anno scudi 11.000 de' quali n'ha d'entrata settemila cinquecento in beni stabili e tremila cinquecento e più gliene dà il pubblico in denari contanti di limosina». Una spesa notevole, ma con un relativamente basso contributo di denaro pubblico in considerazione della massa di popolazione ospitata e delle gravi difficoltà finanziarie in cui si dibatteva, per le quali certo non mancano le testimonianze[57].

La cronaca di Giuliano de' Ricci, non dedica a nessun degli ospedali fiorentini spazio particolare, ma Santa Maria Nuova è ricordato come l'ospedale pubblico per eccellenza cui si ricorre per qualsiasi necessità negli accadimenti quotidiani. Con la morte di Francesco de' Medici si può anche avere conferma di ciò che si sospettava, ma che non era dichiarato: non era raro che l'ospedale costituisse per i principi un patrimonio da sfruttare per scopi privati:

> «Haveva il granduca Francesco compero a nome di Don Antonio suo figlio naturale [...] beni da Santa Maria Nuova vicino a Pratolino per scudi 11.000, stimati e fatti stimare tanta somma dalli soliti Trasci e Uguccioni, che valevano più di scudi 26.000; et considerando il granduca presente quanto danno ne risultava allo spedale, ha voluto che questa vendita si storni et de' fatto si è per commando di S.A.S. stornata per partito de' consiglieri»[58].

Un'altra istituzione assistenziale, il Monte di Pietà, era pure usata come fonte di speculazione a cui di frequente anche il principe ricorreva: l'interesse, nella realtà più alto del pattuito, non versato allo scadere rateale costituiva capitale sempre crescente al pro dei Signori dello Stato[59].

Erano beni, rendite, queste dei luoghi pii fiorentini, a ragione, considerati dagli osservatori politici parte integrante della ricchezza del granducato. Tommaso Contarini ne puntualizza l'ammontare al senato veneziano: «Santa Maria Nova [...] si dice avere grandissima entrata, come anche il medesimo viene detto della chiesa del Domo [...] E vi sono anco molti luoghi pii di confraternite e scole [...] computando tutti questi beni

[56] B. Varchi, *Storia fiorentina*, cit., II, p. 101.

[57] M. Fubini Leuzzi, '*Condurre a onore'. Famiglia, matrimonio e assistenza dotale a Firenze in età moderna*, Firenze, 1999, pp. 51-64.

[58] Giuliano de' Ricci, *Cronaca (1532-1607)*, a cura di G. Sapori, Milano-Napoli, MCMLXXII, p. 508.

[59] *Relazioni degli ambasciatori veneti*, cit., II, p. 340, Francesco Morosini, 1608.

la rendita ogni anno ascende alla somma di 400.000 scudi»[60].

La relazione di Vincenzo Fedeli, qualche decennio prima, nel dar conto delle risorse dei luoghi pii di Firenze, si lasciava andare a commenti caustici sullo spirito di carità dei suoi abitanti, e dopo avere enumerato le parrocchie, i monasteri, gli ospedali aggiunge:

> «e vi sono molti altri luochi pii di confraternite e scole che all'onor di Dio stanno in continuo esercizio di cristiana carità, avendovi la cura i principal cittadini della città e il principe istesso, con il quale non si possendo oprare con le mani, si oprano con lo star sempre in genocchioni: per solo dimostrarsi cattolici e pii, procurano d'acquistarsi la grazia sua e insieme quella del Signore Iddio»[61].

Assai aderente al nostro tema appaiono le note che Vincenzo Borghini dedica agli ospedali nel suo *Trattato della Chiesa e vescovi fiorentini.* Uomo di raffinata cultura antiquaria che affonda le sue sue radici nell'erudizione storica fiorentina, sente il dovere di non lasciare che venga dimenticata l'attenzione verso i poveri riservata dalla Chiesa fiorentina fin dai primi secoli. In un clima ormai di formale armonia, che sembra aver superato le più acute tensioni giurisdizionali, il ricordo delle opere di assistenza converge nel mantenere viva l'identità della città fin dai secoli passati, di cui in molti casi sono svanite anche le tracce monumentali. Borghini, in altre parole, nella sua ricerca di ricostruire l'identità della città, si propone di rafforzarne la tradizione di pietà religiosa, fondandola storicamente col dare voce a secoli di cui la memoria aveva taciuto, riportando ogni tradizione riguardante gli ospedali ai secoli più recenti[62].

> «Quanto al sostentamento de' poveri, di che son piene le storie cristiane, non vo restar in su quest'occasione di ricordare un antico e santo costume delle chiese principali e monasteri, massimamente perché molte di queste antiche notizie si vanno a poco a poco spegnendo, avegnachè mentre ciascuno si crede quel che è a suo tempo non si dover mai mutare, onde non se ne possa perdere la notizia e perciò gli pare opera perduta di raccontarlo; le cose intanto si mutano o mancano e così vengono per difetto di scrittori a non si sapere. Però ritegnamo e per poco si può dire, ritorniamo in vita questa memoria, riservata solo in poche e per lo più private scritture (le quali è anche pericolo che in breve non vadan via) e questo è che tutte aveano accanto una casa che serviva per albergo ecc.»[63].

Le pagine successive sono dedicate a ricostruire con cura anche la to-

[60] *Ibidem*, p. 268, Tommaso Contarini, 1588.

[61] *Ibidem*, pp. 213-214, Vincenzo Fedeli, 1561.

[62] J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, trad. it., Torino, 1997, pp. 22-35.

[63] Vincenzo Borghini, *Discorsi*, in Firenze, MDCCLV, appresso P.G. Viviani, II, p. 483.

pografia dei più antichi ospizi per poveri e pellegrini annessi alle chiese e ai monasteri, fondati e ampliati col sostegno di generosi benefattori, e a cui concorsero in molti casi per erigerli in buono ed esemplare accordo la Signoria e il Vescovo. Borghini non manca di indicare la data della fondazione del primo ospedale, 1089, sorto da una donazione del vescovo Ranieri e prosegue intrecciando la moltiplicazione degli ospizi con la vita cittadina, senza trascurare di fare accenni ad usanze e figure – la partecipazione dei Canonici alle spese, la figura del custode, gli oblati – che, proprio per essere scomparse col tempo, considera necessario richiamare alla memoria[64].

Non meraviglia in questa ricostruzione l'assenza dell'ospedale di Santa Maria Nuova. Il soggetto del Borghini era la Chiesa fiorentina e Santa Maria Nuova era stato fondato invece dalla famiglia Portinari, per allargare è vero, l'antico monastero delle oblate presso la chiesa di Sant'Egidio, ma doveva ormai essere considerato cosa affatto distinta. E soprattutto il suo proposito era riacquistare alla memoria ciò che stava sparendo dalla tradizione, col rischio di alterare la conoscenza storica della città.

Il più conosciuto ospedale fiorentino non poteva mancare invece di essere citato dal Bocchi che, nel desiderio di illustrare la persistenza delle bellezze cittadine, nonostante la decadenza, non può fare a meno di vantare, senza originalità, la pietà dei fiorentini e l'efficenza nella cura degli infermi[65]. *Le bellezze della città di Firenze*, ricordano anche l'ospedale di Bonifazio, altra gloria della più recente tradizione ospitaliera, anch'esso sorto tardi, solo alla fine del XIV secolo[66]. Ma nell'illustrazione di tutto ciò a Bocchi sta in particolare a cuore potere dimostrare valido il paragone con Corinto con cui nella dedicatoria alla granduchessa Cristina di Lorena spiega l'assunto dell'opera con malcelata malinconia: «Quasi novella Corinto (della quale città quantunque abbattuta e incenerita dopo tanti secoli tante lodi ancora risuonano) fattasi adorna mercè degli ingegni fiorentini, magnificamente del nome suo gran pregio già è gran tempo ha piena ogni contrada»[67].

In pieno Seicento, nel culmine del bigottismo mediceo del granduca Cosimo III, l'erudito fiorentino Del Migliore seguendo proprie convinzioni e in adesione all'atmosfera cortigiana regnante, dedicò alcune delle sue opere anche ad illustrare la pietà, le chiese, le compagnie fiorentine.

[64] *Ibidem*, pp. 483-489.

[65] Francesco Bocchi, *Le bellezze della città di Firenze*, da Giovanni Cinelli ampliate ed accresciute, Firenze, per G. Gugliantini, 1677, ed. anast. Bologna, 1973, pp. 397 seg.

[66] *Ibidem*, p. 5 seg.

[67] La lettera dedicatoria qui citata la si trova solo nella prima edizione dell'opera, Firenze, s.n.t., 1591.

In *Firenze città nobilissima* agli ospedali sono dedicate un buon numero di pagine ricche di ampollosa retorica quanto di ricostruzioni fantasiose[68]. Chi come noi vuol cercare di rendersi conto di quale parte nell'identità cittadina e nella sua costruzione abbiano avuto le istituzioni di carità e in particolare gli ospedali, può soffermarsi su alcune righe per cogliere le modifiche intervenute ad ampliare nel quadro generale il ruolo svolto dagli ospedali. In grande rilievo viene posta la riforma della compagnia del Bigallo e poi l'erezione della magistratura derivatane e voluta da Cosimo I[69]. Di Santa Maria Nuova si dà una ricostruzione aggiornata agli ultimi cambiamenti strutturali, senza mancare di menzionare gli autori prestigiosi che hanno raccontato dell'ospedale e della pietà dei fiorentini – Landino, Varchi – ma soprattutto non cessando mai di proporre confronti con gli ospedali romani che ne escono sempre, manco a dirlo, superati[70]. La vera novità di quest'opera riguardo alle istituzioni di assistenza sta comunque nell'ampiezza della trattazione dedicata all'ospedale di Santa Maria degli Innocenti, di cui anche la bellissima architettura brunelleschiana era stata del tutto tralasciata dal Bocchi e dal Cinelli mentre era stata ricordata con poche righe dal Varchi. Ora attraverso ricostruzioni storiche immaginarie e considerazioni inattendibili viene riscoperto questo luogo, voluto da pochi «padri zelanti», votato grazie all'impegno oratorio del grande "Lionardo d'Arezzo", protetto finalmente dal restauratore della casa medicea Cosimo I, che volle meritevolmente essere ricordato in quel luogo come *Pater et benefactor Hospitalis Innocentium* anziché *Magnus dux Etruriae*. Di questa nuova immagine dell'ospedale fanno parte le biografie di quei «nocentini» la cui dignità e il cui successo nel mondo fu alto nonostante l'origine oscura. Ma soprattutto, a rendere accette queste creature, ritiene opportuno integrare i dati riportati nella relazione di Francesco Rondinelli a proposito delle cause della bassa mortalità di tali fanciulli durante la peste («attribuitosi alla diligenza che s'usò di lavarli subito che vi venivano portati con aceti fortissimi»), con la considerazione aggiuntiva che furono aiutati «però molto, è da credere, dall'innocenza loro, per essere la peste un effetto terribile del peccato»[71]. In tal modo questi fanciulli disprezzati dai più per la loro origine divengono veramente solo «innocenti», grazie all'immagine commovente, in

[68] Cfr. M. Ceresa, *Del Migliore Ferdinando L.*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, XXXVIII, Roma, 1990, pp. 121-122.

[69] Ferdinando L. Del Migliore, *Firenze città nobilissima*, Firenze, nella stamperia Stella, MDCLXXXIV, pp. 75-81.

[70] *Ibidem*, pp. 342-357.

[71] *Ibidem*, pp. 307-316, la citazione è a p. 315.

qualche modo miracolosa, che viene qui suggerita.

Questa presentazione insistita e bigotta della carità fiorentina aiuta a spiegare la larghezza di spazio assegnata ai luoghi pii di Firenze da Gualdo Priorato. La sua relazione, scritta nel 1666, è complessivamente breve, ma in essa circa la metà delle pagine riguarda le chiese, i monasteri maschili e femminili, gli ospedali, gli ospizi. L'altra metà è dedicata a descrivere le piazze, i palazzi, la corte e i suoi personaggi, con l'aggiunta di alcuni accenni ai principali centri della Toscana[72]. Vero è che tale relazione, frutto di notizie raccolte da informatori fiorentini all'inizio del 1666, è dedicata all'arciduchessa Anna d'Austria, sorella del granduca Ferdinando II, e sposa dell'arciduca Carlo d'Austria. Il suo tenore dunque può ben essere stato adattato per compiacere quanto a lei e alla famiglia regnante stava a cuore e considerava di maggiore distinzione, costruire l'identità di Firenze ponendone l'essenza per un verso nella pietà devozionale e caritativa della popolazione e dei principi e per l'altro nella dignità della corte. Mentre risulta assai significativo che nessuna menzione venga fatta delle attività produttive e commerciali che in passato erano state vanto e principale caratteristica della città. Solo per un riferimento, ricordiamo la cronaca di Benedetto Dei più sopra citata, al cui centro erano le botteghe artigiane e i mercanti che erano stati in grado di costruire «Firenze bella»[73].

Con la precisione dell'informazione che lo distingue Gualdo Priorato annovera ben quattordici ospedali, dentro e fuori le mura, di ciascuno dei quali indica le caratteristiche principali. Per Santa Maria Nuova, fa riferimento alla «scuola di medici e cirurgici» che nessuno dei fiorentini in precedenza aveva rammentato e che anche il Del Migliore più tardi ignora. La sua sensibilità per il moderno non gli permette di trascurare un aspetto che, al di là del numero dei letti e della squisitezza delle cure di cui molti ospedali pretendevano di fregiarsi, costituì in seguito un segno distintivo dell'istituzione[74]. Né manca la citazione della Congregazione dei Buonuomini di San Martino – indicata come «hospitale» – che lo colpisce per l'originalità del suo impianto assistenziale. All'ospedale degli Innocenti dedica particolare attenzione, seguito in questo dal Del Migliore, come si

[72] G. Gualdo Priorato, *Relazione di Fiorenza e del Granducato di Toscana*, Colonia, appresso Pietro de la Place, 1668.

[73] G.C. Romby, *Descrizioni e rappresentazioni della città di Firenze nel XV secolo*, Firenze, 1976.

[74] Gualdo Priorato, *Relatione di Fiorenza*, cit., p. 56. Per la scuola di medicina a Santa Maria Nuova, cfr. Antonio Cocchi, *Relazione dello Spedale di Santa Maria Nuova di Firenze*, a cura di M. Mannelli Goggioli, Firenze, 2000.

è visto, nell'intenzione di dare risalto ad un'opera di carità di grande rilievo sociale. Ma con la sua esperienza internazionale non può fare a meno di lasciar trasparire la disapprovazione per la reclusione imposta alle donne, di cui fa notare addirittura la diversità del linguaggio, conseguenza di un isolamento ai suoi occhi ingiustificabile: «Hanno fra loro un parlare proprio, nell'accento non comune agli altri, che subito le fa riconoscere. Vi saranno circa mille donne». È insomma questa Firenze, presentata ad Anna d'Austria, tutta compresa fra la pietà religiosa e la magnificenza dei palazzi.

Aver seguito sia pure per sommi capi lo svolgersi delle immagini che dei luoghi pii fiorentini sono state tracciate attraverso i secoli ha consentito di ricoscere con maggiore nitidezza quanto fin dagli albori dell'età moderna gli istituti di assistenza e in particolare i maggiori fra essi, come gli ospedali, avessero una funzione fortemente identificativa delle città e delle capitali di stato. L'assunzione graduale da parte delle magistrature cittadine e dei reggitori del governo di strutture originariamente sorte in ambito ecclesiastico con scopi essenzialmente religiosi era la manifestazione di alcune connotazioni sostanziali dei nuovi organismi in via di formazione. Lasciata immutata la ricerca di misericordia ultraterrena, gli stati si assumevano il compito di proteggere i cittadini-sudditi nelle avversità quotidiane, salvando l'ordine sociale, garantendo sicurezza con strumenti nati in epoche passate, ma ora trasformati e potenziati. Esistevano altre forme tutte laiche, addirittura di origine romana, di sollievo alla popolazione sofferente, l'Annona prima fra queste, ma non erano altrettanto avvolgenti né nella loro immagine né nella immediatezza del soccorso. L'ospedale costituiva in qualche modo agli occhi dei cittadini non solo il centro pulsante di attività, si pensi al Santa Maria della Scala di Siena[75], ma il nido, il luogo di riferimento nei casi più svariati di bisogno.

D'altra parte seguire la costruzione dell'immagine dei maggiori ospedali a Firenze, scandendo i tempi di tale operazione, ci pare abbia dimostrato il loro rapporto stretto con gli organi di potere e la modificazione dei sentimenti identitari della città. L'inserimento di Santa Maria Nuova in una posizione così cospicua nella *Storia fiorentina* del Varchi non è solo il modo per rendere ricoscenza al principe di quanto compie per i cittadini attraverso le sue iniziative ospitaliere, testimonia anche la consapevolezza di quanto della storia della città si esprime attraverso la storia dell'ospedale.

[75] Cfr. *Inventario dell'ospedale di Santa Maria della Scala*, a cura di G. Cantucci-U. Morandi, Roma, 1960, Introduzione.

Aldo Monti

IL ROVELLO DELL'IDENTITÀ: CHIESA E STATO DELLA CHIESA NELLA REVISIONE DI ALCUNE OPERE RECENTI. ELEMENTI DI RIFLESSIONE

Nel 1976 usciva il secondo volume di *Settecento riformatore* di Franco Venturi, con un sottotitolo i cui termini riproponevano gli ideali e i programmi politici di generazioni di intellettuali e di storici di varia formazione laica, dai liberali, democratici, repubblicani ai socialisti e marxisti: *La chiesa e la repubblica dentro i loro limiti*, nella edizione torinese di Einaudi. Nello stesso anno iniziavano la propria attività gli Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento (ISIG), il cui indirizzo di ricerca, ispirato alla storiografia "costituzionale" tedesca, metteva particolarmente a fuoco – con una metodologia d'indagine che escludeva le polarizzazioni dialettiche della tradizione storicista idealistica e marxista sostituendole con l'interrelazione dei vari piani della vita sociale – la statualità medievale e della prima età moderna, il ruolo della Chiesa e delle strutture ecclesiastiche, della Riforma cattolica e/o Controriforma, nella formazione delle culture e delle strutture socio-istituzionali della modernità. Nel 1982 usciva, come terza monografia degli Annali, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna* (Bologna, Il Mulino) di Paolo Prodi, libro importante nella storia della revisione storiografica del ruolo dello stato pontificio nel sistema degli stati europei e degli stati regionali dell'Italia moderna. Erano temi che avrebbero avuto in seguito la capacità di riverberarsi su un largo spettro di problematiche, non solo specificamente politico-istituzionali – le trasformazioni dello stato contemporaneo del Novecento e la crisi delle democrazie occidentali – ma anche culturali e antropologiche; basti pensare a temi come il disciplinamento sociale, i meccanismi della secolarizzazione e la crisi del sacro, temi che avrebbero nell'ultimo ventennio aggravato il loro carico di dilemmi e di domande in un'epoca in cui il processo di liberazione dell'individuo veniva smarrendo ogni orizzonte trascendente di dimensionamento e di misura delle vicende della società contemporanea; le gloriose nozioni della tradizione illuministica, di "progresso" e di "indipendenza individuale", erano infatti venute alimentando un decisionismo

soggettivistico estremo in ordine a questioni di così vitale coinvolgimento collettivo – la tematica ambientale, della ingegneria genetica, della fecondazione artificiale, dell'aborto – da non potere più essere oggetto dell'esclusiva sovranità individuale – che è stata, insieme con la sovranità dello stato laico, la grande protagonista del mondo moderno.

Il rovesciamento dei rapporti di senso negli ultimi vent'anni tra la tradizione storiografica laico-illuministica e la storiografia cattolica – usiamo questi termini tanto per capirci, anche se sappiamo che si tratta di una polarizzazione ormai desueta nel suo significato politico e culturale – si è venuto certamente articolando sui ritmi della recente trasformazione sociale, ma è necessario puntualizzare – al di là delle consuete notazioni strutturali – un *evento* politico-religioso di portata epocale: il pontificato di papa Giovanni Paolo II. Senza divagare sul senso di questa svolta del nostro tempo, ci limitiamo a osservare che se la forza del carisma papale ha portato al crollo del comunismo e del Muro di Berlino, esso poi è stato capace di percepire e presentire, lungo l'ultimo decennio del secolo appena passato, i limiti di quel trionfo, i cui confini venivano delimitati – e sono sempre più delimitati – dall'emergere della forza di una società "neopagana", sorta dai moderni processi tecnologici di economia e di democrazia di massa, e liberata infine dalla "camicia di forza" e dal disciplinamento politico-ideologico della "guerra fredda".

Ciò che si è cominciato a percepire è che i processi in atto di secolarizzazione – di cui occorre certamente tempo per potere definire tratti e contorni più precisi – non costituiscono solo un processo di demagificazione e desacralizzazione dei valori religiosi delle religioni costituite tradizionali e della loro capacità sanzionatoria – processo contro cui polemizzavano i pensatori cattolici controrivoluzionari dell'Ottocento – ma comprendono un insieme di trasformazioni che sembrano mettere in discussione i limiti stessi imposti all'uomo dalla sua natura, e dunque la stessa capacità sanzionatoria dei meccanismi naturali. Siamo cioè ormai oltre la contrapposizione tra "progresso" e "reazione", tra "lumi e superstizione" tipica, da due secoli a questa parte, del paradigma di lotta politica giacobino-massonico e laico-liberale, fluito da ultimo nell'elitarismo leninista della tradizione politica comunista. Forse possiamo dire che la società odierna è l'espressione di un illuminismo "realizzato", che in quanto realizzato e dunque vittorioso, ha perso ogni stimolo e virtù propulsiva e rimanda non a un meccanico ed elusivo rovesciamento di posizioni, ma a un classico esame storico di coscienza a tutto campo dei mutamenti della società contemporanea. Ma l'ultimo decennio del secolo appena trascorso ha visto anche l'appannarsi della stessa prospettiva religiosa; negli stessi ambienti dirigenti della Gerarchia si ammette che la Chiesa

cattolica potrebbe perdere la sfida della odierna secolarizzazione.

Il crollo del Muro di Berlino è stato dunque lo spartiacque che ha visto consumarsi al tempo stesso, in una comune dissoluzione, sia l'idea del trascendimento dialettico della realtà e del mito della rivoluzione come "forma" della trasformazione sociale, sia l'orizzonte della trascendenza religiosa come strumento di regolazione e disciplinamento della condotta umana. Nell'ambito di questo anno accademico seminariale dedicato alle identità collettive, vorrei discutere alcuni contributi essenziali che hanno animato negli ultimi due decenni la storiografia della storia della Chiesa in età moderna, in un processo di revisione che ha cominciato a mutare le categorie più generali di comprensione della storia moderna e del suo nesso con la storia contemporanea, portando ad una più matura comprensione dell'identità della statualità ecclesiastica in età moderna.

In questi brevi cenni storiografici ci limitiamo a trarre qualche considerazione da alcuni libri che hanno segnato, in Italia, particolari momenti di rilevanza critica per la ricerca storica e la revisione storiografica. Di Paolo Prodi abbiamo già ricordato *Il sovrano pontefice*, cui si devono aggiungere *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente* (Bologna, Il Mulino, 1992) e il recente *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto* (Bologna, Il Mulino, 2000), una trilogia di opere appartenenti a stagioni diverse del dibattito politico-culturale e che vanno valutate singolarmente in rapporto a questa loro articolazione temporale. Altro importante testo di storiografia modernistica è il volume di Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* (Torino, Einaudi, 1996). Si aggiungano il volume degli Annali della Storia d'Italia dell'Einaudi *La Chiesa e il potere politico* (1986) e alcuni dibattiti degli anni Ottanta su «Società e storia»; gli atti infine di alcuni convegni dell'Istituto italo-germanico relativi al disciplinamento sociale e al concilio di Trento in relazione al moderno[1].

I modelli d'indagine che presiedono a queste ricerche di ricostruzione di grandi assetti storico-istituzionali, possono riassumersi in due: un modello centrato in larga misura sull'analisi di "culture" giuridico-politiche e antropologico-religiose, che costituiscono pertanto l'oggetto storico per eccellenza – ed è il caso dei volumi di Prodi, soprattutto gli ultimi due, *Il sacramento del potere* e *Una storia della giustizia*, che tendono ad acqui-

[1] P. Prodi (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medio evo ed età moderna*, Bologna, 1994; P. Prodi-W. Reinhard (ed), *Il Concilio di Trento e il moderno*, Bologna, 1996.

sire il carattere, in qualche misura, di volumi "a tesi" –; l'altro modello invece è più centrato sui fatti storici nella loro rilevanza epistemologica tradizionale, in cui l'individuazione delle culture operanti storicamente non esclude il ruolo degli individui, il peso e le responsabilità delle loro decisioni, e dunque il giudizio sulle istituzioni e sul loro ruolo nei diversi contesti storici in rapporto alla costruzione della modernità – ed è il modello del volume di Prosperi, dove la giusta esigenza di ricostruire il ruolo della Inquisizione romana in Italia nella seconda metà del Cinquecento al di fuori degli schemi storiografici consolidati della tradizione laico-illuministica e nella sua dinamica di interazione con la complessiva storia italiana, non esclude la tematizzazione degli aspetti negativi della Controriforma e dell'Inquisizione nell'elaborazione delle strutture della civiltà moderna. Provo ad accennare questo grosso nodo di problemi che investe e drammatizza i criteri scientifici e morali di ogni ricercatore, soprattutto nei momenti "revisionistici" della situazione storica odierna, e ne impegna l'identità culturale e professionale.

In questo quadro di riflessioni mi sembra utile riferirmi a un saggio di Leo Strauss dedicato a *Tucidide: il significato della storia politica*, compreso nella sua nota raccolta di saggi *Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente* (trad. it., Torino, Einaudi, 1998). Secondo Strauss «una delle grandi idee, o dei grandi problemi, della tradizione occidentale è la storia politica. La storia politica è tanto caratteristica della tradizione occidentale quanto la filosofia della scienza, da un lato, e la fede nella rivelazione, dall'altro». Ma rispetto ai due poli culturali eterogenei dell'Occidente, Atene e Gerusalemme, «la storia politica è di origine greca, e non ebraica». Il suo oggetto è «la potenza umana», più precisamente «la libertà e il dominio»; nata dalla convergenza «del repubblicanesimo greco e della saggezza greca», la storia rimase sempre storia politica fino al Settecento. A partire circa dal XVIII secolo «la storia è diventata storia della civiltà» o delle culture, che vengono differenziate in genere tramite le loro proprietà generali o strutturali, stili complessivi, come ad es. «i rispettivi stili artistici», ecc.; in ogni caso vengono connotate «per qualcosa che non sta mai al centro dell'interesse delle società: le società non intraprendono guerre e non fanno rivoluzioni per delle differenze di stile artistico. Per assumere le civiltà come termini di orientamento sembra allora che ci si sia alquanto estraniati da quei problemi di vita e di morte che animano le società e le mantengono in movimento». Ciò che nella storia delle civiltà e delle culture rappresenta un indubbio progresso e un enorme ampliamento delle prospettive, «deriva in effetti dall'oblio delle cose più fondamentali e, alla fine, dall'oblio dell'unica cosa necessaria. La storia è sempre in primo luogo storia politica».

La questione sollevata dal pensatore americano di origine ebraico-tedesca, ci aiuta ad entrare nel cuore del dibattito storiografico che animò il convegno del settembre 1995 a Trento, dedicato al rapporto tra il Concilio di Trento e "il moderno", cioè al ruolo della Riforma cattolica o Controriforma che dir si voglia, nella costruzione dell'identità della civiltà moderna; cioè alla questione- formulata con chiarezza dai contributi introduttivi dei due curatori, Paolo Prodi e Wolfgang Reinhard – della misura in cui il Tridentino abbia prodotto e conferito contributi autonomi alla formazione della modernità, e della misura in cui tali apporti possano considerarsi in una prospettiva intenzionale o non intenzionale. Questa "ambivalenza" dei fattori costruttivi del "moderno" – in altri termini tra fattori soggettivi e fattori oggettivi – ripropone l'alternativa posta, troppo schematicamente in verità, da Strauss tra storia politica e storia delle culture, tra il piano soggettivo delle azioni, delle responsabilità e delle decisioni politiche, e il piano della interazioni oggettive delle culture e delle società sul lungo periodo; ciò che comporta un'epistemologia del giudizio storico articolata diversamente per piani diversi della realtà storica e giudizi storici anche opposti riguardo al medesimo oggetto. La cosa si chiarisce con la distinzione proposta da Reinhard «tra modernizzazione relativa e assoluta da un lato e tra effetti intenzionali e non intenzionali dall'altro», al fine di comprendere in termini ravvicinati i processi di modernizzazione promossi e indotti dal Concilio tridentino sul corpo della Chiesa e della società moderna.

Per "modernizzazione relativa" lo studioso tedesco intende l'insieme delle reazioni della Chiesa alle sfide del tempo, gli adattamenti e gli aggiornamenti rispetto alla pressione delle condizioni nuove poste in essere da un'intera epoca: sono reazioni consapevoli, intenzionali, dettate da circostanze esterne, senza una direzione sistematica. Per "modernizzazione assoluta" s'intende invece l'insieme delle conseguenze obbiettive determinate dal contesto di un'epoca che vede interagire le decisioni tridentine con processi analoghi del mondo moderno; «Trento e il papato della riforma hanno dato anche contributi alla modernizzazione assoluta del mondo, introducendo una riorganizzazione e un disciplinamento burocratico della Chiesa che andarono di pari passo con la nascita dello Stato moderno portando a risultati analoghi». Le norme in materia di disciplina e di cura d'anime furono parte, insieme con la legislazione dello Stato moderno, del generale processo di disciplinamento e di normazione della società moderna. D'altra parte, aspetti della modernizzazione relativa, come l'Indice dei libri proibiti, se rappresentano una reazione e un adattamento al nuovo livello di lotta provocato dalla Riforma – cioè il piano della stampa e della propaganda di massa – costituiscono un apporto di modernizzazio-

ne assoluta, ma in contrasto con la direzione presa dal mondo moderno, con anticipazione di sistemi di dominio propri dei fenomeni di modernizzazione autoritaria del Novecento: e qui – lo sottolinea Reinhard – gioca un ruolo ambiguo il concetto di "modernizzazione" tratto dalle scienze sociali del Novecento e applicato alla realtà del moderno, che, ovviamente, non conosceva la chiave interpretativa di tale nozione. La distinzione formulata da Reinhard rende dunque possibile un'integrazione della Chiesa e dei deliberati tridentini nella formazione del moderno secondo una pluralità di piani di giudizio, dove il ruolo della decisione del soggetto e l'accumulo secolare dei processi di modernizzazione assoluta, trova una credibile ed equanime mediazione.

Il contributo di Paolo Prodi – mi riferisco alla "trilogia" degli ultimi vent'anni – sembra invece esercitarsi sul piano della storia obbiettiva, dei contributi oggettivi della Chiesa della Controriforma alla formazione della modernità. Sulla scorta degli studi di E.W. Böckenförde, egli così enumera l'insieme dei fattori sia propositivi che frenanti rappresentati dalla scelte della Chiesa dell'età moderna: distinzione e separazione tra i concetti di ecclesiastico e temporale, fondazione del principio della individualità, desacralizzazione della politica e del diritto, accettazione del diritto naturale come presupposto dell'agire politico e giuridico, elaborazione di un primo modello di sovranità e di organizzazione burocratica da una parte; dall'altra i fattori di freno, cioè l'intolleranza religiosa, il legame tra Chiesa e potere politico, il rifiuto della tematica riformatrice dell'Illuminismo. Rispetto a questi temi, vorrei proporre alcune considerazioni sul contributo di Prodi al rinnovamento degli studi sul ruolo della Chiesa nella dinamica della modernità, contributo orientato soprattutto a sottrarre la ricostruzione storica alla storia tradizionale dei contrasti tra Stato e Chiesa, per appuntarsi sull'esito netto e sostanziale dei contraddittori elementi che sono entrati nel processo produttivo della modernità; cioè il fatto che alcuni mattoni essenziali della civiltà moderna, che si sono tradizionalmente pensati come prodotto del pensiero laico moderno, sono invece, nella visione di Prodi, *anche* il prodotto della elaborazione della Chiesa e dell'azione delle sue istituzioni.

In questo quadro di considerazioni, conviene iniziare dal *Sacramento del potere*, opera intermedia – quanto alla maturazione della tematica prodiana in rapporto alla storia recente – tra il *Sovrano pontefice*, espressione forse di un periodo di trionfalismo politico originato dal ruolo della Chiesa nel mondo agli inizi degli anni '80 – dopo la crisi degli anni '70 del papato montiniano – e *Una storia della giustizia*, dove la ricerca di un fondamento metapolitico della prassi politica, identificato e inseguito per due millennni, fino all'estinzione odierna, nella ricostruzione storica dell'isti-

tuto del giuramento, prende risolutamente la via di un processo aperto all'invasività dello Stato contemporaneo, cui si imputa un rinnovato neointegralismo laico nella vita sociale con l'estensione della propria sfera giurisdizionale a fattispecie di reato che un tempo appartenevano all'ambito del costume e dei comportamenti morali non perseguibili (sfera di peccato ma non di reato); con la conseguenza del tendenziale annullarsi del dualismo cristiano-occidentale tra la sfera del potere e la sfera del diritto, con il pericolo dell'autodistruzione del diritto statale come terzo soggetto, e con conseguente stravolgimento dei connessi diritti di cittadinanza.

Prima di affrontare, sia pure a grandi linee, la dinamica evolutiva di questi tre volumi, occorre, mi sembra, fare una considerazione generale sull'epoca odierna, sui caratteri – che possiamo chiamare postmachiavelliani – che hanno ormai impregnato il rapporto tra i cittadini e le istituzioni. Da Machiavelli fino agli anni Trenta del Novecento, la *ratio* dei rapporti tra Stato e sudditi o cittadini era fondata sul rapporto di scambio tra *security* (compresa la giustizia) e *loyalty*: entro i termini di questo scambio i soggetti di potere e di decisione politica potevano usufruire di un ampio margine di riservatezza, in cui trovava spazio l'esercizio della cosiddetta "ragion di stato". Dagli anni Trenta in poi, con l'inizio pressapoco dell'età keynesiana, la *ratio* mutò e venne a fondarsi, in concomitanza con l'avvento del sufffragio universale e della democrazia di massa, sullo scambio tra *welfare* e *consenso*; l'ampio margine di riservatezza a disposizione della classe politica tende ad assottigliarsi ed inizia quella che potremmo definire – con un termine preso dal lessico politico corrente – l'età della "trasparenza"; l'opinione pubblica controlla da vicino e tallona il comportamento della classe politica, i suoi costumi morali, le modalità del suo autofinanziamento, ecc., e istituzioni dello stesso Stato – che non è più lo Stato nazionale ottocentesco a struttura centralistica, ma una complessa articolazione di poteri, autorità e agenzie – possono anche, presentandosi l'opportunità politica, mettersi a capo dell'opinione pubblica per contrapporsi o condizionare la classe politica e l'esercizio delle prerogative del Parlamento.

In questa epoca del tramonto del vecchio Stato, dinastico prima, di diritto poi, vi possono essere varie opzioni politico-storiografiche: quella ad esempio di un illustre giurista come Paolo Grossi, che studia, e mitizza in parte, la pluralità degli ordinamenti dell'«ordine giuridico medievale» e propone l'avvento di un «diritto senza Stato» – portando alle estreme conseguenze le note tesi di Santi Romano sull'ordinamento giuridico delle società contemporanee – ordinamento "plurale", adagiato, per così dire, sulla trama delle organizzazioni autolegittimantesi della società civile,

dove potere e diritto tendono a compenetrarsi e a identificarsi; o quella invece di Paolo Prodi, che propone il mantenimento del dualismo occidentale tra potere e diritto e la fine dell'attuale situazione di una «norma a una dimensione», tendenzialmente invasiva della sfera sociale e delle prerogative della coscienza individuale. Tra la dissoluzione dello Stato nella pluralità degli ordinamenti socio-giuridici e il neointegralismo giurisdizionale dello Stato laico odierno, può esserci una soluzione alternativa rappresentata dalla democrazia liberale, dove il dualismo tra diritto e potere possa riarticolarsi alla luce della tradizione cristiana-occidentale.

Il giuramento – diceva Licurgo alle origini della *polis* greca – «è ciò che tiene insieme la democrazia» (p. 30). Con l'appello a valori supremi e trascendenti, esso desacralizza a un tempo i titolari del potere e fornisce una base metapolitica, un fondamento vincolante di eticità diremmo oggi, ai comportamenti istituzionali degli uomini, assicurandone stabilità e continuità. Prodi segue l'itinerario con il quale a partire dall'antichità l'istituto del giuramento si inserisce a fondamento del diritto e giunge alla fine dell'alto medioevo, allorché l'episcopato cattolico, dopo aver problematizzato e superato il divieto evangelico di non giurare, accetta il giuramento romano, lo sottrae al potere politico rivendicando la sua realtà sacramentale e se ne fa esplicitamente garante: «Si apre quindi irrisolto alla fine del primo millennio, il problema del controllo sul sacramento del potere: ad essa sarà legata la storia dei secoli seguenti» (pp. 102-104).

Centrale è nella disamina di Prodi il riferimento alla "rivoluzione papale" dell'XI secolo, cioè alla riforma gregoriana nell'ambito della lotta per le investiture. Ricorre nella sua ricostruzione storica questo dato interpretativo fondamentale della storiografia anglosassone – di Berman e Kantorowicz per fare alcuni nomi – che riconduce le fonti del dinamismo costituzionale dell'Occidente alla separazione delle competenze della Chiesa dal potere imperiale e alla tensione concorrenziale tra le due politiche che ne deriva, nella lotta per l'egemonia sulla gestione di una cristianità concepita e sentita come unitaria. Si tratta sempre di risultati storici "inintenzionali", ma che si inscrivono permanentemente nel corpo della civiltà europea con effetti irreversibili, che Prodi così descrive in un passo cruciale: «istituzionalizzazione di un dualismo permanente in cui il metapolitico (inteso come altro rispetto alla sfera temporale e mondana) diventa a sua volta politico e si afferma come tale. Il processo divaricante e il contemporaneo intreccio che si va aprendo tra il sacro e la politica con la riforma gregoriana e con la lotta delle investiture quanto mai complesso:non soltanto la Chiesa costituendosi come ordinamento ha fornito (secondo interpretazioni ormai acquisite) il modello per la costituzione politica degli Stati secolari (con la formazione dei concetti di corporazione, di

rappresentanza e di sovranità, di un ordinamento giuridico, di un corpo burocratico e professionale, di una gerarchia di tribunali), ma con moto inverso ha integrato la politica all'interno della sfera religiosa fornendo la legittimazione per un ampliamento della stessa politica a spessori della vita personale, famigliare e sociale, culturale e spirituale sino ad allora sottratti alla sfera del potere politico: soltanto che tutto questo intreccio comincia a svilupparsi in parallelo con un dualismo di tipo nuovo nel quale troviamo presenti, in entrambi i poli, la tendenza a legittimare il potere con la missione di 'disciplinare' l'uomo nella sua interezza, dalla nascita alla morte» (p. 106). Inizia dunque la lotta per il controllo del sacramento per eccellenza, il giuramento con il quale ci si assicura dell'obbligazione politica e che la Chiesa intanto rivendica per sé in quanto parte integrante della materia sacramentale di sua competenza.

Tra la metà del Quattrocento e gli inizi del Seicento si apre un secolare confronto tra Chiesa e Stato, che non ha però solo carattere conflittuale, ma rappresenta anche la condizione «di una osmosi ben più profonda» anche a livello istituzionale e costituzionale: «si tratta di capire quanto in questo periodo lo Stato diviene Chiesa e quanto la Chiesa diviene Stato». Qui si entra nel cuore di quella complessa tematica costituita dai compresenti e intrecciati processi di secolarizzazione e di neosacralizzazione della politica e disciplinamento, in cui lo Stato comunque si appropria del giuramento come «strumento usato per la trasformazione dei 'sudditi' in 'fedeli' che allo Stato appartengono e che da esso vengono disciplinati, controllati e governati durante tutto l'arco della loro vita» (p. 229); esso perde infine il suo aspetto bilaterale del contratto di signoria – proprio del tradizionale Stato dei ceti – per diventare una prerogativa della sovranità regia (cfr. tutto il cap. V). Medesimo processo parallelo entro la Chiesa cattolica, che tutela l'indipendenza della sua organizzazione ecclesiatica e dello Stato papale contro l'avanzare degli stati monarchici, con un sistema di professioni di fede giurate; i precedenti medievali non mancavano, ma sottolinea Prodi, «non vi era mai stata una coincidenza tra l'appartenenza cristiana, basata sul credo e sulla partecipazione alla vita sacramentaria, e l'impegno giurato di aderire non soltanto alle verità essenziali di fede, bensì a un corpo sociale costruito su un sistema di disciplina che non riguarda più soltanto l'apparato ecclesiastico ma fa di ogni cristiano un fedele» (p. 283).

Ma ciò che rende particolarmente incisiva e al limite "provocatoria" la ricostruzione storica di Prodi è il giudizio sulle conseguenze, nel lungo periodo, delle posizioni del cristianesimo eretico e radicale durante conflitti religiosi tra Cinque e Seicento, in rapporto al giuramento e ai processi di confessionalizzazione. Se cattolici, luterani e calvinisti consideraro-

no tale istituto allo stesso modo, cioè «come collante fondamentale di disciplinamento e di identificazione collettiva, come giunto di collegamento tra la *reformatio doctrinae e la reformatio morum*», ne rimasero fuori, al contrario, gli esponenti del cristianesimo eretico e radicale, che fedeli al precetto evangelico di non giurare – come gli anabattisti – ne respinsero il pesante vincolo di coscienza con l'autorità (p. 332). Si sono sempre considerate, nell'ambito della storiografia moderna, tali posizioni come il lievito fondamentale dei valori civili della modernità – si pensi agli studi di Delio Cantimori. Prodi non contesta tale giudizio della tradizione storiografica laica, ma non tace gli elementi negativi suscettibili di sviluppi perversi contenuti nelle posizioni degli eretici radicali: «La tendenza di tipo manicheo a contrapporre al potere visto come male una società di veri cristiani, nella quale la violenza e il potere non siano più necessari, porta alla negazione del giuramento; ma negandolo, questi gruppi identificano spesso il legame religioso con quello politico, la società dei battezzati o dei puri con quella degli eletti e creano dunque un corto circuito che costituisce un *proprium* di ogni setta: la coincidenza appunto tra l'appartenenza religiosa e l'appartenenza politica, con la rinascita quindi di un giuramento di iniziazione che ha perso ogni caratteristica sacramentaria, di perno tra il giuridico e il meta-giuridico, tra il politico e il meta-politico, per divenire in senso anticristiano il fondamento di una nuova coincidenza tra Dio e Cesare, tra l'appartenenza politica e l'appartenenza religiosa». Ma di qui anche la necessità per la setta di ricorrerre al proprio interno a un nuovo tipo di giuramento, quello iniziatico, tutte le volte che si propone fini di tipo pubblico e politico (p. 341). In questi termini l'autore sottolinea come impegni di modernizzazzione relativa – come indubbiamente furono le posizioni ereticali contro l'esercizio della violenza statale sulle coscienze – potessero rovesciarsi nel tempo lungo della storia, in una violenza politica di segno opposto, contenuta nella tragica ambiguità del loro messaggio radicale.

Con l'istituzione del giuramento iniziatico, infatti, si apre la strada alla moderna religione civile di Rousseau e della Rivoluzione francese, a una nuova sacralizzazione della politica che sarà propria di tutti i regimi totalitari moderni. Mentre con la crisi degli Stati confessionali del Seicento, la maturazione costituzionale verso il moderno Stato di diritto liberale nasce dalla riflessione della teologia del patto, del *covenant*, e con il passaggio definitivo dal giuramento-sacramento al giuramento-contratto. Con quest'ultimo termina il tragitto millenario del sacramento del potere e prende piede il suo esaurimento: nello Stato liberal-democratico infatti, dove tutta la vita pubblica è regolata dal diritto, esso diventa solo un'escrescenza inutile, che si è estinta anche nel diritto privato, nei con-

tratti e nelle obbligazioni. Ma tende a smarrirsi, al tempo stesso, anche l'ancoraggio dell'ordinamento giuridico ai valori etici; il patto giurato, infatti, suppone «un riferimento esterno al potere, un garante cui riferirsi, una struttura triadica in cui il sacro sia in qualche modo messo fuori e al di sopra dei contraenti: non espulso e annullato perché la storia dimostra che, come i demoni cacciati ricordati nel Nuovo Testamento, ritornerebbe con una forza sette volte maggiore» (p. 520).

L'autore conclude dunque la sua analisi sottolineando un problema reale delle nostre società democratiche che consegna alla nostra riflessione. È da dire al riguardo, che in un mondo in cui la sovranità statale tende a coincidere con l'ordinamento giuridico totale, è inevitabile che il suo diritto venga invocato per ogni aspetto della vita sociale e tenda a sostituire e riempire, in quanto espressione del consenso, quel vuoto di eticità e di riferimento ai valori ultimi, che il giuramento di *loyalty* aveva il compito di assicurare a Stati in rapporto antagonistico con i popoli o i loro rappresentanti (Stato dei ceti). Se poi l'epoca nostra ha in sé quei caratteri postmachavelliani cui abbiamo accennato sopra, è evidente che la giurisdizione del diritto statale spinge sempre più innanzi la frontiera del reato incorporando sfere sempre più ampie della sfera del peccato e del comportamento sociale, spinta da un'opinione pubblica che cerca nell'espansione dell'area di applicazione del diritto il risarcimento per quel vuoto di eticità e di valori ultimi che nella società tradizionale modellavano in misura maggiore i comportamenti dei soggetti. E così, a sua volta, l'attività giurisdizionale tende ad assomigliare a una sorta di fatica di Sisifo, volta a conseguire un risultato di eticità collettiva sempre sfuggente, consumato dalla casualità e dalla inflazione dei propri interventi normativi. Così la tematica del giuramento viene a ricongiungersi con quella della giustizia oggetto del volume appena uscito e su cui ci limitiamo a poche osservazioni.

Nella sua storia della giustizia Prodi riprende le sue tesi di fondo sul ruolo della tradizione ebraico-cristiana nel separare il foro della coscienza dal foro del potere ripercorrendo le tappe dell'elaborazione tardoromana e altomedievale nell'ambito della Chiesa; particolare rilievo ancora una volta è data alla "rivoluzione papale" di Gregorio VII fino alla trattazione del fallimento – che si annuncia tra Tre e Qattrocento – del tentativo di fondere in un sistema integrato di giustizia, diretto dalla Chiesa, della giustizia divina e della giustizia degli uomini, con la fuoriuscita definitiva «dal pericolo di un monismo giuridico, analogo al cesaropapismo cristiano dell'impero d'Oriente o al fondamentalismo della *shari'a* islamica», in cui scompare ogni separazione tra legge religiosa e legge secolare, tra peccato e reato (p. 105). Ma nella lunga transizione tra il XIV e XVII se-

colo, continua l'influsso della Chiesa sullo Stato moderno, e con la nascita del diritto penale pubblico, cardine della nascente costruzione statale, «il quadro generale è quello di una cooperazione che rimane ancora stretta nella definizione del crimine come una specie di peccato che è direttamente nocivo alla società nel suo insieme» e che rimane strumento fondamentale di disciplinamento sociale dei sudditi (p. 133). Si afferma la norma positiva scritta nei confronti di quella divino-naturale e di quella consuetudinaria, sorge la giustizia del principe e del diritto statale moderno, ma in realtà «non si ha ancora separazione tra il peccato e il reato, tra la disobbedienza alla legge della Chiesa e quella alla legge del principe ma l'estensione della sfera del peccato a coprire le mancanze commesse dai sudditi-fedeli, non solo le mancanze relative alle fattispecie dei delitti tradizionali» (p. 170). Di fronte ai grandi sommovimenti della storia moderna, ai processi storici dell'indisciplinamento etico e sociale, all'angoscia in cui è gettato l'individuo sradicato dalle certezze dei valori del medioevo, le necessità del controllo sociale dei movimenti, delle paure e delle insicurezze collettive, portano lo Stato moderno «a criminalizzare il peccato per fare di questa criminalizzazione uno strumento di potere»; lo Stato tende a controllare sia movimenti e comportamenti sociali e coscienze al tempo stesso e il processo raggiunge il suo culmine con l'età confessionale, ma insorge anche un nuovo tipo di dualismo tra la legge positiva e la legge della propria coscienza (pp. 215-216). Solo dopo Wesfalia si ha l'affermazione dell'autonomia della coscienza morale dalla norma positiva statale, la separazione tra le sfere della legalità e della moralità, dell'obbligazione esterna da quella interna, lungo un cammino che Prodi percorre fino a Kant, che rappresenta la naturale conclusione di questo discorso e che ha il merito di inserire tra i due fori, il terzo foro del controllo dell'opinione pubblica – il foro etico-pubblico – assicurando la dialettica tra lo Stato e la società.

Molto diversa è tuttavia la valutazione che formula l'autore dell'esito liberal-statale della moderna amministrazione della giustizia, rispetto alla tradizione storiografica laica. Dichiarandosi contrario alla concezione di una «secolarizzazione a senso unico» dell'età moderna e insistendo invece sulla nozione di "osmosi" tra la norma giuridico-statale e la norma morale-religiosa, Prodi sottolinea come la nascita dello Stato-Nazione moderno comporti lo sviluppo autoreferenziale del diritto posivo che, nel suo processo di secolarizzazione e autonomizzazione, tende a incorporare anche la dimensione morale e sacrale: «La storiografia tradizionale ha falsamente schematizzato, sulla base dell'ideologia illuminista del Settecento, i fenomeni di secolarizzazione e di laicizzazione ponendo il rapporto tra blocchi normativi (la religione da una parte gli Stati dall'altra) in ter-

mini di un'opposizione che si rivela falsa e astratta: alla giuridicizzazione della coscienza corrisponde invece nella realtà una profonda teologizzazione del diritto che ha segnato profondamente tutto il sistema normativo occidentale sino ai nostri giorni, nell'affermazione della sovranità della legge scritta, come Testo, nella formazione di una nuova giurisdizione sul soggetto, del nuovo foro dei nostri tempi» (pp. 391-92).

La crescita dello Stato come unico titolare del potere – necessaria a controllare la dinamica economica e sociale della società moderna – comporta lo sviluppo di una obbligazione giuridica esterna politicamente onnipotente distinta dall'obbligazione morale del suo apparato coattivo, e al tempo stesso «l'inserzione all'interno dello stesso diritto positivo di un insieme dogmatico di valori etico-razionali che formano l'ossatura dei nuovi codici, che rappresentano il più grande risultato dell'affermazione del positivismo giuridico radicale» (pp. 391-92). Di qui l'ambivalenza dello Stato settecentesco, destinato a sublimarsi nello Stato-Nazione del liberalismo ottocentesco: «da un lato lo sviluppo delle riforme garantiste a difesa dei diritti individuali, dall'altro la colpevolizzazione del reato e quindi uno sforzo mai visto di repressione per fare coincidere la devianza dalla norma positiva con il male 'assoluto'». E qui la ricostruzione di Prodi si incontra naturalmente con la tematica di Michel Foucault sul rapporto tra peccato e delitto e sul diritto penale; più in generale con quella visione del volto ambiguo del Settecento illuministico, in cui alla base delle libertà e delle garanzie personali era posta «l'adesione ad una società disciplinata che ha inghiottito la morale all'interno dello Stato e del diritto». In questa prospettiva la nuova etica laico-utilitaristica di Jeremy Bentham incorporata nel diritto penale, rappresenta la fase finale, nell'Inghilterra del primo Ottocento, di un progetto politico di umanizzazione della pena non disgiunto da precise finalità di controllo e di disciplinamento delle classi subalterne che nasce con l'Illuminismo e l'egemonia borghese (pp. 429-34 *passim*). Franco Venturi ebbe a parlare di tutta la discussione tra Sette e Ottocento su carceri, lazzaretti e lavori forzati, come di «un altro tipico punto d'incontro d'una autentica, profonda filantropia illuministica e d'un nuovo calcolo economico con qualcosa di più inquietante, con una antica crudeltà che veniva a rivestire forme nuove e più razionali» (*Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Torino, Einaudi, 1970, p. 140). Pago di una linea d'indagine di storia politica delle idee, Venturi non approfondì questa intuizione, che lo avrebbe introdotto in quella zona d'ombra dell'illuminismo, che rappresenta il luogo delle sue antinomie socio-culturali o della sua "dialettica", giusta la definizione di Adorno e Horkheimer.

Nel chiudere queste considerazioni sulla storia della giustizia di Prodi, occorre problematizzare la sua nozione di secolarizzazione nel suo

punto di contatto con il presente: i suoi termini oggi – come abbiamo già segnalato all'inizio – mi sembrano ormai al di là sia della sua dimensione a senso unico, che della sua qualità di osmosi storica tra vecchio e nuovo diritto. L'attrazione della sfera etica del costume nella sfera del reato e del diritto è sì un prodotto dell'incorporazione della prima nella seconda ad opera dello Stato moderno, ma anche della trasformazione, ad opera di grandi masse, di ogni pulsione, aspirazione o desiderio in diritto, in richieste di intervento all'ordinamento giuridico di assicurare la fruizione collettiva di tali diritti-desideri – si pensi all'odierno dibattito politico-parlamentare sulla fecondazione assistita e sul "diritto della donna alla maternità" invocato da certi settori ideologici dello schieramento politico. Con l'avvento della società di massa, la secolarizzazione muta significato staccandosi dall'originaria connotazione razionale illuministica e incamminandosi lungo un binario che così analizza Nicola Matteucci: «L'espansione del desiderio e dell'istintualità si scontra con la rigidità delle norme [...] non c'è ponte fra il desiderio e la norma, fra la soggettività e le istituzioni, anche perché la società tecnologica richiede l'espletamento rigido di certi ruoli e di certe funzioni, per cui aumentano gli individui e i gruppi devianti e si rafforza l'anomia sociale». La secolarizzazione «ha finito per corrodere l'autorità, come i valori e i principi nei quali una società si ravvisa» innescando «una pericolosissima tensione tra la crescente secolarizzazione e la necessità di mantenere un comune nucleo di valori prescrittivi» (*Lo Stato moderno*, Bologna, Il Mulino, 1993).

Se i volumi sul giuramento e sulla storia della giustizia rappresentano il frutto di una ricerca condotta in stretto rapporto con la riflessione sull'ultimo decennio del Novecento, il libro sul sovrano pontefice e la monarchia papale nella prima età moderna appartiene ad altra temperie politico-culturale, in cui la Chiesa stava uscendo dalla crisi degli anni '70 per riprendere con papa Woytyla l'iniziativa politico-religiosa internazionale quale non aveva mai avuto dall'età della Controriforma in poi. La congiuntura politica poteva motivare fortemente una nuova ricostruzione storica del ruolo della Stato pontificio nell'età moderna fuori dei tradizionali schemi laici sulla natura residuale dello stato ecclesiastico nel processo di formazione del sistema degli stati dell'Europa moderna. Ma anche la congiuntura culturale aiutava in tale direzione; erano gli anni in cui penetrava rapidamente nella cultura italiana, insieme con la storiografia costituzionale tedesca, il pensiero giuridico-politico di Carl Schmitt, che forniva importanti strumenti di ricostruzione storica del ruolo del "cattolicesimo romano" e della Chiesa cattolica – «forma gloriosa» della mediazione tra il Divino e l'Umano mediante l'Incarnazione – come istituzione

depositaria dei valori ultimi negli stati d'eccezione delle crisi storiche della società europea[2].

Certo, era uno storico e non un giurista l'ispiratore delle riflessioni di Prodi, cioè il Ranke con le sue indicazioni sul significato del ruolo del papato nella prima età moderna, nel quadro e in termini di storia universale. Prodi formula le tesi che avrebbe poi ripreso nei contributi successivi e che erano già a quel tempo il risultato della ricerca internazionale, nella quale andavano annoverati gli studi di Berman, di Kantorowicz, di Mattingly e di quanti erano venuti delineando la rappresentazione storica della Chiesa romana come «prototipo dello Stato moderno». Essa infatti «ha introdotto nell'Occidente la prima gerarchia di tribunali con leggi positive scritte e procedure uniformi; ha per prima razionalizzato il sistema di imposizione e riscossione delle tasse e iniziato la pratica di anticipare le entrate con la vendita degli uffici; ha avuto il primo ministero degli esteri, il primo corpo diplomatico, il primo esercito mercenario stabile, etc.». Ha insomma aperto la strada alla concentrazione del potere e all'organizzazione burocratica dello Stato moderno, e al moderno esercizio della sovranità. In questa prospettiva cambia anche il giudizio storico sulla formazione del principato ecclesiastico a partire dalla metà del '400 e sul suo ruolo nella storia italiana – con il ribaltamento del celebre giudizio di Machiavelli – e sulla scena internazionale degli Stati europei: l'autore sottolinea il ruolo avuto dallo scudo protettivo territoriale che ha permesso alla Chiesa l'esercizio indipendente della sua missione spirituale, senza essere assorbita nelle soluzioni cesaropapiste degli stati nazionali e protestanti.

Prodi riprende inoltre la nota tesi di Burckhardt, sviluppata poi da Koenigsberger, secondo cui fu l'attacco radicale, non negoziabile, della Riforma a costringere la Chiesa a trovare in se stessa le energie capaci di restituirle quella funzione e quel respiro religioso universale che seppe svolgere nell'età della Controriforma; ma il costo della ripresa della sua funzione universalistica fu caricato, anche in termini finanziari, sulle risorse dello Stato pontificio e fu pagato con una crisi socio-istituzionale ed economica irreversibile, poiché il recupero del ruolo universale comportò un esteso processo di clericalizzazione delle strutture dello Stato, quindi la mancata formazione di un autonomo ceto di *civil servants*, e di una estesa borghesia imprenditoriale. Fu la duplicità del potere pontificio, potere spirituale universalistico e potere monarchico territoriale – ed è questo il motivo ricorrente su cui è costruita la intelaiatura interpretativa del volume – a interagire nella concretezza storica e farne, secondo le scadenze

[2] Cfr. C. GALLI, *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Bologna, 1996, pp. 229-280.

dialettiche della storia, prima "il prototipo" dello stato territoriale moderno tra Tre e Cinquecento, poi l'organismo statale schiacciato sotto il peso di un ruolo universale troppo esteso rispetto alle sue risorse e al suo peso geopolitico. Pur riconoscendo che la Stato pontificio non riuscì a conseguire – e non poteva conseguire per la sua costitutiva ambiguità di fondo – la maturità di sviluppi e di efficienza degli Stati nazionali europei, l'autore ribadisce che in esso sono storicamente riconoscibili «alcuni elementi che sono stati sperimentati come in un prototipo che poi è stato superato, per le contraddizioni interne tra il vecchio e il nuovo, da altre realtà più adeguate e omogenee ai nuovi rapporti di potere e di consenso» (p. 24).

In questo ambito ciò che Prodi segnala con particolare attenzione è «il contributo che il papato ha fornito come principato territoriale al processo di assorbimento della sfera religiosa nella società all'interno del potere del nuovo Stato. Gli Stati della Riforma anglicana e luterana ed anche le grandi monarchie cattoliche hanno utilizzato contro il persistere delle pretese universalistiche della Chiesa romana alcune armi che il papato stesso aveva già elaborato anche come principato territoriale, costretto dalla ferrea logica storica che portava nel secolo XV alla definitiva frattura della respubblica christiana come comunità [...] Gli Stati ereditano dal papato anche l'*auctoritas docendi* per divenire protagonisti totali ben al di là del loro raggio d'azione tradizionale: *spiritualia* e *temporalia* sono assimilati e fusi uno nell'altro nei nuovi Stati non soltanto dal punto di vista giurisdizionale ma ancora prima nella integrazione religiosa e culturale dei sudditi come linea di politica e di governo sino all'affermazione del principio *cuius regio eius et religio* in tutta l'Europa, cattolica e riformata, al termine delle guerre di religione» (pp. 23-24). È questa la tematica che sottende tutta la riflessione dei tre volumi esaminati e che si pone ancora sul piano della modernizzazione assoluta, del lungo periodo della storia, in cui ha avuto modo di articolarsi il complesso processo di secolarizzazione dello Stato ecclesiastico e di sacralizzazione dello stato laico-assolutistico; ma essa ha il merito di sottolineare la centralità della storia della statualità ecclesiatica nel processo di formazione dello *State-building* occidentale, di rimarcarne il carattere di osmosi e di simbiosi con la statualità laica degli Stati occidentali, al di fuori delle contrapposizioni manichee della storiografia laica tradizionale.

L'ultimo volume cui intendo accennare nell'ambito di queste note di riflessione, è rappresentato da *I tribunali della coscienza* di Adriano Prosperi, contributo di particolare rilevanza storiografica che ha certamente lasciato il segno nell'attuale processo di revisione e di rivitalizzazione della storia della Chiesa in rapporto alla comprensione della storia della

moderna società occidentale, italiana in particolare.

Il legame dell'oggetto del libro – la presenza della Chiesa nella storia dell'Italia moderna – con precise sollecitazioni politico-sociali è evidente, dichiarato fin dalle prime pagine della premessa: «Ora, che la Chiesa abbia vinto, non c'è dubbio: non una volta per tutte, certo, ma ritrovando in ogni crisi storica del paese Italia antiche e nuove ragioni di egemonia». Al di là dei mutamenti economici, sociali e politici che hanno trasformato sia la società italiana che la Chiesa cattolica – afferma Prosperi con la sicurezza dell'asserto iniziale – è un fatto che «il mutamento, se ha scosso la polvere risorgimentale gravante sulla questione, ha reso ancor più percepibili i dati profondi, le strutture geologiche che legano e condizionano gli affioramenti di superficie. Basterebbe citare fra tante altre la funzione solenne, di alta sovranità e di rappresentanza statale, che il papato è stato chiamato a svolgere nei momenti – non rari – in cui la crisi del paese ha richiesto ai suoi dirigenti qualcosa di più della gestione ordinaria degli affari interni. La capitale simbolica si è allora nettamente disegnata dietro quella ufficiale, il potere papale di guida e di orientamento ha eclissato quelli laici della Roma italiana; l'appello alle "Brigate rosse" di Paolo VI e la cupa solenne cerimonia funebre sul corpo di Aldo Moro con gli uomini di stato italiani inginocchiati ai piedi del pontefice romano sono stati i momenti simbolici di una rifondazione dello stato italiano che ancora una volta – dopo gli anni della guerra nazifascista – ha dovuto far leva sulle ragioni ultime della sua unità» (pp. IX-X).

Confesso che il riferimento al valore simbolico del cerimoniale dei funerali di Aldo Moro, subito dopo l'enunciazione della tesi sulla "lunga durata" dell'egemonia cattolica nella storia italiana, mi è sembrata inopinata e imbarazzante, per la sua evidente incapacità a contenere e a esemplificare una tesi di tale spessore e ampiezza epocale e, forse, avrà fatto sobbalzare più di uno storico dell'età contemporanea. Intendere «il presente come storia», secondo la celebre frase del filosofo Giorgio Lukács, è senz'altro ufficio dello storico, a patto di non confondere la permanenza di un universo mentale e socio-culturale, per così dire, italo-cattolico – la struttura geologica prodotta dal generale processo di disciplinamento sociale promosso dal Tribunale dell'Inquisizione – con ruoli specificamente storico-politici di nazionalizzazione e italianizzazione del popolo italiano, che sono invece l'effetto cumulativo anche di altri processi di altre epoche e congiunture politiche, impropriamente assorbite negli «affioramenti di superficie», secondo una contrapposizione ormai desueta introdotta dalla scuola delle *Annales*. L'accumulo di un immenso materiale storico, ragionato per altro con rara equanimità di giudizio, organizzato con lucido disegno, narrato ed evocato con mano felice e sicura, dimostra sicuramente

la permanenza secolare di una egemonia cattolica nella costruzione dell'assetto disciplinare della moderna società italiana e la presenza, direi ovvia, della Chiesa come titolare di un simbolismo millenario che non hanno gli stati e gli imperi mortali, e dunque "forma gloriosa" – per riprendere l'immagine di Carl Schmitt – depositaria delle ragioni ultime della convivenza nazionale negli stati d'eccezione delle sue crisi storiche. Ma Prosperi formula due discutibili premesse di principio che alterano il dichiarato proposito dell'autore di una riconsiderazione critica complessiva della nostra storia nazionale: il privilegiamento di una sorta di "archeologia della storia" che contrappone i dati fondo della moderna storia della società italiana – nella fattispecie i caratteri impressi in profondità nella società italiana dalla Controriforma e/o Riforma cattolica – agli «affioramenti di superficie», vale a dire «la polvere risorgimentale», «la parentesi sabauda e risorgimentale», dunque lo Stato liberale, il fascismo, il socialismo, il comunismo e quant'altro *sub specie* politico-sociale sia accaduto nella storia dell'Italia contemporanea, per quanto essi siano stati corposissimi pezzi di storia che coinvolsero politicamente la Chiesa cattolica in misura più che superficiale; la scelta di una prospettiva di "modernizzazione relativa" – per riprendere i termini di fondo formulati all'inizio di questo saggio – per cui si attribuiscono ai processi di disciplinamento sociale attivati dalla Chiesa e dal suo Tribunale della coscienza una «funzione unitaria nazionale» in quanto preservarono l'unità culturale italiana dalle fratture confessionali. Ma l'attribuzione di una intenzionalità, sia pure appoggiato all'autorità di una citazione crociana un po' troppo spremuta delle sue potenzialità ermeneutiche, è francamente eccessiva[3].

Il piano in cui si muove Prosperi è quello del *Nation-building*, della costruzione di una identità nazionale italiana i cui dati genetici di fondo vengono individuati tramite la storia integrata dei tre momenti in cui si articolò l'azione del Tribunale dell'Inquisizione e del suo complesso programma di disciplinamento sociale: la repressione vera e propria, la confessione, associata di volta in volta all'azione pastorale della "persuasione" tramite gli istituti di governo pastorale – parroci, vescovi, sinodi ecc. – o alla repressione tramite l'uso della stessa come strumento di denuncia e delazione, infine le missioni volte alle conversioni nelle «Indie interne» del paese. Si resta sinceramente colpiti e ammirati di fronte a un'analisi che evoca e quasi scolpisce il radicamento di questo articolato e capillare

[3] Cfr. A. PROSPERI, *L'Inquisizione in Italia*, in M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia moderna*, Bari, 1992, pp. 288 ss. La tesi crociana è ripresa in *Tribunali della coscienza*, cit., p. XXI.

controllo sociale nelle coscienze delle masse e delle classi dirigenti italiane. Nel far fronte alla sfida della Riforma la Chiesa, sottolinea l'autore, si venne attrezzando «per rispondere alla sfida delle due novità fondamentali del mondo moderno: la rivoluzione quantitativa – esplosione dei confini geografici, emergere dell'importanza del mondo delle campagne – con la conseguente necessità per la religione di passare dal controllo politico-istituzionale delle *élites* urbane al dominio di grandi masse; la scoperta della complessità e dell'importanza del dominio culturale come controllo interiorizzato di interi universi mentali» (pp. XVIII-XIX). Di qui il rapporto complesso che si venne a costituire con il potere laico, cioè con gli stati regionali italiani ed è a questo proposito che si inseriscono, a tratti e inopinatamente, nel bel mezzo delle maglie della ricostruzione archivistica – che di solito si esibisce nelle pubblicazioni accademiche sotto il manto della seriosità corporativa – le "provocazioni" storiografiche dell'autore sul Tribunale della Inquisizione come grande storica traccia, "sinopia" dell'evoluzione successiva della tradizione pubblico-statuale italiana; provocazioni per altro simpatiche, perché provano la presenza nell'autore di un *animus* militante che si "batte" per costruire un ponte tra storia moderna e storia contemporanea, per farci rivivere e pensare il nostro presente come storia, resa essenziale e leggibile entro le costanti storiche della tradizione.

In un'epoca – che va grosso modo dal medioevo alla pace di Westfalia – in cui l'ortodossia religiosa era requisito fondamentale della lealtà politica del suddito verso il sovrano, l'accusa di eresia valeva come sedizione, crimine "di lesa maestà" e come tale competenza diretta del potere di un principe cristiano. In questo contesto europeo in cui religione e politica si erano saldate insieme, l'erezione di una congregazione cardinalizia in supremo Tribunale dell'Inquisizione con bolla di Paolo III del 21 luglio 1542 fece fare un "salto di qualità" rispetto all'Inquisizione medievale, che gestiva tramite le autorità ordinarie i casi più gravi e specifici. L'Inquisizione moderna – vera e propria polizia della fede – nacque con i caratteri dell'accentramento, e come tale si collegava all'affermazione della autorità papale come risposta, in alternativa e in concorrenza con il Concilio, alla sfida della Riforma protestante: «La definizione dell'eresia e dei modi per farle fronte fu allora l'occasione per riformulare i caratteri del potere: e non solo nell'ambito della struttura ecclesiastica. È singolare che la storiografia moderna, distinguendo le categorie dello stato e della chiesa, abbia finito col perdere di vista le loro zone di intersezione» (pp. 43-44).

I principi italiani accettarono l'interferenza di un Tribunale sovrastatale della Chiesa in nome della solidarietà di potere, *leit-motiv* della lette-

ratura politica della "ragion di Stato" e ricordata da papa Giulio III ai veneziani – «con la mutazione della religione si muta anco lo stato» (p. 95) –. Gli stati italiani accettarono con modalità articolate senza le contrapposizioni di principio tra Stato e Chiesa che la storiografia laica posteriore ha inteso attribuire ai comportamenti dei principi, dei patriziati e delle nobiltà italiane: essi, come a Venezia e a Firenze, accettarono la giurisdizione dell'Inquisizione collaborando e al tempo stesso controllando l'immenso materiale informativo che veniva accumulando il Tribunale sugli sparsi focolai italiani di sovversione politico-ideologica e religiosa; mentre a Milano e a Napoli e a Lucca impedirono l'introduzione dell'Inquisizione spagnola, e la sua gestione fu delegata alle autorità religiose ordinarie. Come stava avvenendo anche nei Paesi Bassi, le classi dirigenti italiane non intendevano accettare che un Tribunale sovrastatale e sovranazionale abolisse la rete di privilegi e autonomie che tutelavano l'esercizio del loro potere.

L'articolata disamina del rapporto tra stati italiani e Inquisizione offre a Prosperi l'occasione per concise e asciutte generalizzazioni sul nesso storico tra l'unificazione inquisitoriale italiana e l'Italia moderna e contemporanea: «Fu l'unica forma di potere centralizzato che funzionò in Italia durante tutta l'epoca moderna. Questo ha lasciato tracce importanti non solo nella storia ma anche nella realtà politica italiana: una forma di alta sovranità del papa è visibile anche oggi [...] In Italia, quella sovranità statale che altrove aveva concentrato nelle mani del potere laico il controllo delle idee e dei comportamenti trovò un'espressione del tutto originale, quella di riconoscere un diritto di controllo giudiziario su determinate materie al sovrano che sedeva sul trono di Pietro. Comincia da qui l'unificazione moderna d'Italia: e comincia anche, o almeno trova forme adeguate ai tempi, la lunga tradizione dell'alta sovranità papale sugli stati della penisola» (pp. 74, 103). L'inserimento dell'inquisizione nella rete delle istituzioni degli stati italiani, secondo quella formula pragmatica di collaborazione-controllo cui si è accennato, e che si concretizza, nel caso veneziano, in una doppia appartenenza del corpo inquisitoriale – la nascita locale ma formazione ed esperienze nei ranghi sovranazionali del Tribunale – fa dire a Prosperi che quella prassi poneva in essere «quella che potrebbe con qualche anacronismo essere definita una burocrazia unitaria italiana», adattata alle differenti strutture del potere locale (p. 115).

La costruzione dei caratteri culturali della società italiana – in altri tempi, sul fronte laico-liberale, si sarebbe detto dell'"italiano", con tutti quei caratteri antropologico-culturali connotati come negativi che la storia di Prosperi viene invece ricostruendo dall'interno, dimostrandone culture e razionalità specifiche in termini di *Nation-building* – emerge con

molta finezza e ricchezza di informazione dai dati. Cercando di cogliere gli inquisitori non solo dal lato dell'esercizio della repressione e della violenza poliziesca, ma anche nelle loro funzioni di confessori e missionari costretti a misurarsi con universi mentali diversi da regione a regione, in particolare nelle campagne – dove il verbo cristiano faticava a penetrare la realtà di antichissime culture mediterranee e precristiane caratterizzanti ogni piano della vita associata, parentale e familiare – l'autore ne sottolinea il ruolo di gestori di un vasto processo di disciplinamento sociale, che non riguarda solo la diffusione del corretto credo cattolico, ma l'intero assetto socio-familiare con i relativi "riti di passaggio", dalla nascita al matrimonio e alla morte – «la battaglia intorno alla famiglia fu un momento essenziale del rapporto tra Chiesa e società italiana in età tridentina» (p. 285). Nell'unificare il paese tramite la riduzione delle sue differenze culturali ai parametri dottrinari dei deliberati tridentini, essi sono costretti a farsi sociologi, antropologi ed etnologi delle cento città e campagne italiane.

Nel porre la stabilità della parrocchia al posto della mobilità delle strutture e delle coalizioni parentali, il rapporto individuale con il singolo cristiano in quanto fedele prima della famiglia, la coscienza come crogiuolo della formazione della coscienza individuale moderna sotto la spinta dei "casi di coscienza" tra il foro interno ed esterno, tra morale e potere, i funzionari del sacro Tribunale potrebbero essere anche considerati, con un volenteroso sguardo storico, come agenti di modernizzazione in quanto forgiatori di un moderno individualismo alle prese con la dimensione dilemmatica degli atti di scelta e di responsabilità; ma lo impediva il controllo esclusivo del confessore o comunque della corporazione ecclesiastica sui percorsi di coscienza del fedele e l'uso coattivo della confessione nell'Italia della Controriforma: «La subordinazione della confessione all'Inquisizione, in Italia, fu stabilita in funzione della tutela di un potere speciale, quello della struttura ecclesiastica. Le proteste scandalizzate, i lamenti flebili degli inquisiti dettero voce come poterono allo stupore davanti a quella inaudita pretesa non solo e non tanto di violare il segreto della coscienza, ma di trasformare il peccatore pentito in un delatore delle colpe altrui» (pp. 477-78).

Non è possibile ovviamente in questa sede dar conto, se non per accenni, della ricchezza di tematiche che l'autore implica e solleva attorno alla storia del Tribunale dell'Inquisizione; interessa qui sottolineare, a conclusione di queste note, le pagine dedicate al radicamento sociale dell'Inquisizione, alla numerosa classe dei funzionari, dei protetti e dei "familiari", tutti adeguatamente "patentati", cioè forniti di privilegi e di vantaggi, che ruotavano attorno al Tribunale e alle sue attività di polizia. Privilegi im-

plicanti esenzioni fiscali, diritto di portare armi, facoltà di non essere giudicati da altri tribunali diversi da quello dell'Inquisizione, ecc. Larga parte della società d'antico regime, scrive Prosperi, «o almeno quella parte che contava, fu coinvolta nella difesa e nell'ampliamento dei privilegi di quel tribunale» (p. 180). Ed è uno scenario sociale di *Nation-building* italiana che fa riflettere non meno delle pagine dedicate dall'autore alla domanda che si accende «già allora», alla metà del Cinquecento, circa il «rapporto tra la violenza e il Vangelo, tra l'uso della forza e le questioni di fede», questione che ha alimentato il giudizio sull'Inquisizione della storiografia moderna dell'Otto e Novecento.

D'altra parte il radicarsi dell'Inquisizione nella società italiana trovava terreno favorevole in un assetto sociale che intendeva preservare la religione delle opere e della carità, la funzione mediatrice del Purgatorio e il sistema delle indulgenze, cioè tutto ciò che la negazione di Lutero della mediazione ecclesiastica vanificava anche nelle sue realizzazioni sociali che si erano venute edificando nelle città italiane dal basso medievo – istituzioni assistenziali e sociali di ogni tipo. Fin dai primi processi dell'Inquisizione, emerse che il problema che affliggeva e divideva gli italiani, non era tanto la giustificazione per fede, ma la questione del Purgatorio: «Era come se fosse stato toccato da quella negazione un nucleo segreto e profondo della vita sociale italiana: la ricchezza materiale accumulata dalle sue città e il tesoro spirituale di meriti messi insieme in secoli di preghiere e di opere – un tesoro che si vedeva e si toccava nelle istituzioni cittadine, nelle chiese, nei santuari» (p. 24).

Nel portare a termine queste note di riflessione sulle più significative opere di sintesi sul ruolo della Chiesa e dello Stato pontificio nella moderna storia italiana ed europea, mi sembra di dover concludere con una rinnovata sottolineatura del diverso approccio e delle diverse conseguenze storiografiche che comportano i due piani di *State-building* e di *Nation-building*, di modernizzazione assoluta e relativa in cui sono inquadrati i contributi sopra esaminati.

Paolo Prodi si muove decisamente sul primo terreno e su quello parallelo di una modernizzazione inintenzionale, obbiettiva, in cui dimostra come il processo di interazione tra lo Stato della Chiesa e gli stati europei nell'età moderna sia stato un processo «di secolarizzazione della Chiesa e di clericalizzazione dello Stato». *Temporalia* e *spiritualia* «hanno teso a fondersi-dentro e fuori il dominio temporale dei papi-nell'emergente potere dello Stato moderno e la secolarizzazione dello Stato ha costituito la punta più avanzata di incorporazione della religione all'interno di una politica vissuta come unità gerarchica e totalizzante» (*Il sovrano pontefice*, p. 353). Privata dello Stato pontificio, la Chiesa, secondo l'intuizione

del Ranke, era entrata in una nuova era, per diventare in seguito il punto di riferimento fondamentale del dualismo tra la religione in quanto espressione assoluta della coscienza e il potere cioè lo Stato, che nell'ultimo volume di Prodi sulla storia della giustizia, si configura, paradossalmente, come la massima espressione odierna della "clericalizzazione", cioè dell'assunzione integrale della sfera sociale ed etica nell'ambito giurisdizionale.

Nei *Tribunali della coscienza* Adriano Prosperi ricostruisce il *Nation-building* italiano a partire dal ruolo cruciale che ha avuto il Tribunale dell'Inquisizione, nel quadro della politica religiosa della Controriforma, nel modellare sensibilità, inclinazioni, atteggiamenti sociali collettivi, universi culturali e mentali dell'Italia moderna e contemporanea. Sul piano più specificamente politico, egli individua nella sostanziale accettazione da parte degli stati italiani della giurisdizione dell'Inquisizione in materia politico-religiosa la prima manifestazione di quella funzione di «alta sovranità e rappresentanza statale» che il papato avrebbe svolto in supplenza del potere laico in momenti di crisi «non rari» nella storia del paese. Ma, verrebbe voglia di obbiettare, quali momenti? Nel 1815, nel 1861? Nel 1915, nel '22, nel '40, nel '43, nel '48... Nella fattispecie citata da Prosperi, il 1978, si deve osservare che in quella crisi pochi elementi «di rifondazione dello stato italiano» aveva da spendere il papato, travagliato dalla crisi di secolarizzazione degli anni '70 e ne era il simbolo quel papa che di fronte al cenotafio di Aldo Moro quasi "gridava" la sua disperata invocazione a un Dio che non aveva ascoltato la sua preghiera perché fosse salvata la vita dello statista italiano, «uomo giusto, buono, pio», a fronte di una classe dirigente paralizzata da un classico *affaire* che aveva a che fare con la precarietà internazionale del paese e la sua "sovranità limitata" – questo sì una costante della storia della penisola italiana. Si uscì da quella crisi storica non con la supplenza ecclesiastica, ma con il concorso di una molteplicità di forze: la compattezza sociale e sindacale del paese attorno ai valori repubblicani; la presidenza Pertini che inaugurò un nuovo stile presidenziale – una sorta di Presidente-Galantuomo – che valse a riconciliare le famiglie italiane con lo Stato e la sua autorità, a ricondurre la conflittualità sociale entro i binari della legalità costituzionale uscendo dagli "anni di piombo", stile il cui interventismo fu seguito dai successivi presidenti e inaugurò la tematica presidenzialista della riforma costituzionale italiana che ancora ci travaglia; infine si uscì da quella congiuntura storica con la ripresa dell'iniziativa internazionale del papato di Giovanni Paolo II, che valse a mutare il campo dei valori morali e politici di riferimento cambiando la stessa carta geopolitica planetaria con la caduta del comunismo. E questa ripresa è stata possibile poiché il papato si

è fatto il massimo interprete di quei valori di libertà della coscienza nei confronti del potere, che rappresentano il senso permanente del dualismo della società occidentale.

Al pari di Prodi Prosperi vede giustamente nella storia moderna degli stati italiani non il contrasto ideologico tra Stato e Chiesa caro alla storiografia laica tradizionale, ma «le loro zone di intersezione»: ma con una serie di illazioni storiografiche di carattere generale perviene inconsapevolmente anche all'appannamento di quella prospettiva storiografica dualistica che rappresenta il filo conduttore dell'opera di Prodi. La collaborazione contrattata che gli stati italiani concessero in nome di un comune interesse a definire e a giudicare l'eresia in rapporto alla propria stabilità politico-istituzionale, non sembra aver prodotto una riformulazione dei poteri tale da appannare il dualismo di potere a vantaggio della giurisdizione inquisitoriale, prima "burocrazia unitaria" sovrastatale del paese – almeno allo stato degli studi odierni. Nella presenza massiccia e capillare della struttura e della corporazione ecclesiastica ai vari strati della società italiana – analizzata per altro con libertà di giudizio nelle pratiche autoritarie del suo progetto di disciplinamento collettivo e negli effetti positivi e negativi sul bilancio della modernizzazione obbiettiva costituita dall'unificazione politico-religiosa del paese – Prosperi vede un sicuro indice di duratura egemonia politica del Papato, che si proietta fino all'epoca odierna.

Non è il caso di insistere ulteriormente su questa tematica, che rappresenta comunque il senso di un dibattito aperto[4]. Mi limito a concludere che i volumi di Prodi e di Prosperi costituiscono fra le prove più significative per reimpostare il discorso sulla costruzione delle strutture del moderno al di fuori degli schemi storiografici del fondamentalismo, che è stato storicamente anche laico, oltre che clericale.

[4] Cfr. gli interventi critici di vari storici su *I "Tribunali di coscienza" di Adriano Prosperi*, in «Quaderni storici», 102, 3/1999.

MARIA GIUSEPPINA MUZZARELLI

«NOSCERE ORDINEM ET FINEM SUI STATUS»: IL VALORE DELLE VESTI NELLA "SOCIETÀ POSIZIONALE" DEL TARDO MEDIOEVO

Si può definire «società posizionale» una vasta struttura di relazioni entro la quale ogni gruppo si vede assegnata o cerca di occupare una posizione ed ogni individuo fa parte di un gruppo[1]. Ciò presuppone, forma e consolida una prospettiva di ineguaglianza che fa necessariamente da sfondo ad ogni ordinamento gerarchico. La presentazione di disegualianze socialmente codificate e la loro riconduzione all'unità del corpo politico compongono il discorso medievale della cittadinanza[2]. Come l'universo medievale è un cosmo ordinato, così la società dell'evo medio è gerarchizzata ad ogni livello e la città è espressione di tale cultura ed esperienza. In essa appaiono quindi necessari e sono condivisi gli elementi utili a segnare l'appartenenza all'una o all'altra posizione. Ben inteso tutto ciò è stato effetto di una costruzione sociale, politica e culturale durata secoli e consapevolmente mantenuta. Nel corso dei secoli sono mutate le «posizioni», le sensibilità, i bisogni e le possibilità ma appare costante il riferimento e l'utilizzazione del linguaggio delle vesti per segnalare non solo la condizione sociale ma anche l'appartenenza o la mancata appartenenza a una città o a una corte, alla parte cristiana maggioritaria o a quelle minoritarie musulmana e soprattutto ebraica, oppure per rendere riconoscibile la condizione particolare, morale e sociale a un tempo, di una prostituta.

L'abbecedario delle vesti, il cui dominio consentiva di decriptare condizione sociale, età, situazione personale, appartenenza relgiosa e così via, si mostra in tutta la sua potenzialità ed efficacia quando la vita cittadina si fa sempre più intensa fino ad apparire confondente agli occhi di chi ne faceva esperienza proveniendo da un altro ambiente. Gli Statuti citta-

[1] B. BERNSTEIN, *Class, Codes and Control,* vol.I: *Theoretical Studies toward a Sociology of Language*, London, 1971.

[2] P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa 1. Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari, 1999, p. 23.

dini che a partire dalla seconda metà del XIII secolo tentano di mettere in forma la società dimostrano, con l'ansia di tutto prevedere e normare che li contraddistingue, il timore di essere sopraffatti dal nuovo e dal non previsto. Nuovo era tra l'altro il mondo di relazioni sempre più estese che in città avevano luogo, così come nuovo e dagli esiti imprevedibili era l'universo delle attività economiche che cambiavano il destino di persone e di gruppi. La città è luogo di incontro, di mescidanze, di potenziali disordini e modificazioni di *status*; è un mare aperto, un labirinto in cui è facile perdersi. L'appartenenza a precise categorie era come una boa alla quale aggrapparsi, un filo da seguire inoltrandosi nel labirinto, una garanzia di stabilità, un elemento in grado di conferire o rafforzare identità a un gruppo che doveva porsi in relazione, gerarchica si intende, con altri. Per contrastare il potenziale caos, così scongiurato, si diffonde e radica nell'ambiente urbano la necessità di definire appartenenze e categorie. La cittadinanza conferisce identità e dà vita a sotto-identità in gran parte fondate sui mestieri. Un confine immateriale, non geografico ma altrettanto capace di delimitare precisi spazi anche urbani, separa fra loro le diverse categorie.

Le vesti sono uno degli elementi che segnano l'appartenenza, e manifestano quindi l'esistenza di confini fra gruppi, coglibili anche ad uno sguardo rapido. Alcuni elementi del linguaggio delle vesti, non molti per la verità, sono sovra-locali mentre la maggior parte di essi costituiscono un linguaggio condiviso solo dagli abitanti della città e fissato negli statuti cittadini.

Una delle regole di questa grammatica vuole che i forestieri ne siano eslcusi o perlomeno che ne siano esclusi quanti abitano in città da poco tempo. Si legge negli statuti suntuari bolognesi del 1401: «presens ordinamentum vestium [...] non se extendat ad uxores [...] officialium, provisionatorum, stipendiariorum forensium vel aliorum forensium non incolarum seu habitatorum civitatis Bononie minori spatio quinque annorum»[3] e così nella legislazione suntuaria ancora bolognese emanata nel 1453 dal cardinal Bessarione: «ab regulis suprascriptis et moderatione vestium excepte sint omnes domicelle et uxores civium forenses, non cives»[4]. Nelle Provvisioni del 1474 si distingue fra quanti abitano a Bologna da più o meno di 40 anni. Chi vi abita da più di 40 anni deve seguire

[3] La trascrizione è in L.A. GANDINI e U. DALLARI, *Lo statuto suntuario bolognese del 1401 e il registro delle vesti bollate*, in «Atti e Memorie della r. Deputazione di storia patria per le Province di Romagna», s. III, vol. VII, 1889, pp. 1-44, in partic. p. 21.

[4] Per un'edizione del bando del cardinal Bessarione vedere G.B. COMELLI, *Di Nicolò Sanuti primo conte della Porretta*, «Atti e memorie della r. Deputazione di storia patria per le Province di Romagna», s. III, vol. XVII, 1898-1899, pp. 101-161, in partic. pp. 148-152.

le regole contenute nella Prammatica, chi invece da minor tempo o chi vi verrà ad abitare in futuro può «elegere quale condictione voleno seguire o quella del grado haveano [...] in la loro patria o quella segondo l'arte fano al presente»[5].

Il forestiero, è una tautologia, è «di fuori», non fa parte cioé della città e quindi non é tenuto ad osservare le regole vigenti in essa relative al modo di abbigliarsi, ma la meretrice appartiene o no alla città? Vi abita, d'accordo, ma ne fa parte a pieno titolo? Il discorso che la riguarda è estremamente variabile non solo di città in città ma anche di secolo in secolo, quando non di decennio in decennio e arriva in qualche caso a prevedere il mancato inserimento di lei nell'ordinamento cittadino. Quando è così, per la meretrice non è prevista alcuna regolamentazione estetica e ciò appare come la più dura delle condanne o la più astuta delle soluzioni per indurla a rientrare, posto poi che questa fosse una via percorribile, in una delle posizioni cittadine previste. La mancata regolamentazione della meretrice esprime il massimo della esclusione sociale nella paradossale estrema liberalizzazione[6]. Un paradosso analogo, secondo taluni, valeva anche per gli ebrei che, quando non considerati dalle norme suntuarie – a Bologna sono contemplati nel corpo di leggi emanate nel 1474 e nelle norme del 1514 – si può ipotizzare che fossero esclusi da ogni regolamentazione e quindi liberi di vestire come preferivano. Si tratta però di un'interpretazione non da tutti ritenuta convincente[7].

La disponibilità di elementi che manifestassero e consolidassero l'appartenenza all'una o all'altra categoria ha facilitato la costituzione di una vera e propria «scientia habitus» che connette strettamente ogni appartenenza ad un ordinamento sociale gerarchizzato.

Nel corso del XV secolo, quando ormai appare spenta l'effervescenza economica e sociale dei due secoli precedenti, quando ogni categoria tende a chiudersi ed a controllare saldamente i propri privilegi e, ancora, quando si diffonde e approfondisce il dibattito sulla nobiltà, si fa sempre più manifesta e puntigliosa la regolamentazione estetica. Il processo di categorizzazione formale e di collegamento ad ogni categoria di propri segni di riconoscibilità, avviatosi intorno alla metà del Quattrocento, appare

[5] ARCHIVIO DI STATO DI BOLOGNA (d'ora in poi ASBO), Comune-Governo. Signoria viscontea, ecclesiastica, bentivolesca, 5, *Liber novissimarum Provisionum* (1471-1514), cc. 61r.-64r., in partic. c. 62r.

[6] J.A. BRUNDAGE, *Sumptuary Laws and Prostitution in late medieval Italy*, in «Journal of medieval History», 13, 1987, pp. 343-355.

[7] Si veda: M.G. MUZZARELLI, *Il vestito degli ebrei*, in «Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia», IV, 2000, pp. 161-168.

destinato a perdurare e a perfezionarsi nel corso del secolo successivo, quando diventa sempre più importante che segni estetici particolari siano appannaggio esclusivo dei nobili[8].

La teoria della società «a scala» e l'utilità del linguaggio delle vesti per distinguere le posizioni trovano espressione anche nell'opera del borgognone Bartolomeo Cassaneo (Barthelémy de Chasseneux), presidente del parlamento di Aix-en-Provence e autore di uno straordinario scritto del 1529, ma pubblicato oltre trent'anni dopo, intitolato *Catalogus gloriae mundi*[9]. Per il Cassaneo niente è più utile del conoscere l'ordine e il fine del proprio stato («nihil utilius in vita comperiet quisquam, quam noscere ordinem et finem sui status») e il suo *Catalogus* doveva servire anche a questo. In esso l'autore stila un'ordinata e vastissima lista gerarchica di categorie, persone e cose. Nel corso di una trattazione in dodici parti sull'onore, sulla reverenza e sulla nobiltà, Bartolomeo Cassaneo discetta lungamente sui diversi segni rivelatori di prestigio e conferitori di prestigio: chi deve stare seduto e chi invece in piedi, a chi spetta sedere a destra di chi e a chi sedere alla sinistra e così via. È grazie alle indicazioni traibili da questi segni che l'onore può essere riconosciuto. A tale fine è giudicato importante il linguaggio delle vesti alle quali il Cassaneo dedica non poche considerazioni visto che, a suo dire, «in vestibus preciosibus adhibetur honor». Tutto il *Catalogus* rispecchia e propone una puntuale gerarchia che presiede all'ordinamento tanto degli angeli[10] come dei religiosi, tanto sulla scena di corte come nell'ambiente cittadino. Nei suoi elementi più generali la gerarchia prevede che gli uomini occupino una posizione più elevata rispetto a quella delle donne, che gli uomini sposati siano da anteporre ai celibi, che i ricchi siano da preferire rispetto a chi non lo è, che i pù belli lo siano rispetto ai meno belli e così via fino ad una scala di nobiltà dei colori dove le tinte più prossime alle tenebre sono meno nobili di quelle più vicine alla luce. Lista dopo lista tutto il mondo conosciuto dal Cassaneo assume una configurazione ordinata. Per orientarsi in tale selva gerarchica e per riconoscerne l'ordinamento interno, la bussola delle vesti funzionava a meraviglia sulla base del presupposto che «habitus demonstrat qualitatem et dignitatem personae deferentis».

[8] C. DONATI, *L'evoluzione della coscienza nobiliare*, in C. MOZZARELLI-P. SCHIERA (edd), *Patriziati e aristocrazie nobiliari*, Trento, 1978, pp. 13-36.

[9] D. BARTHOLOMEI CHASSANEI, *Catalogus gloriae mundi*, Lugduni, Apud Antonium Vincentium 1546. Ne parla anche C. DONATI, *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Roma-Bari, 1995, p. 113.

[10] M. GIANSANTE, *Uomini e Angeli. Gerarchie angeliche e modelli di potere nel Duecento*, in «Nuova rivista storica», LXXI, 1997, pp. 349-72.

Intorno dunque alla metà del Cinquecento la trattatistica civile sembra avere pienamente assorbito e fatto proprio il concetto della assoluta e perfetta funzionalità del linguaggio delle vesti all'espressione e al rafforzamento dell'identità delle categorie sociali. Prima del Cassaneo e del suo *Catalogus* si sono svolti per secoli ragionamenti sul tema sviluppati e diffusi dai più noti e capaci predicatori – un riferimento per tutti può essere il trattato *Degli ornamenti specie delle donne* del francescano Giovanni da Capestrano[11] compilato nel primo Quattrocento – e hanno avuto costantemente luogo regolamentazioni suntuarie a partire dal XIII secolo.

C'erano molti argomenti utilizzabili dai moralisti per raggiungere l'obiettivo di definire un ordinamento gerarchico di ampia portata e di farlo conoscere ed accettare. Nel corso del XIV e XV secolo molti predicatori proposero al loro pubblico questo tema sia nei suoi termini generali- così nelle parole di Bernardino da Feltre: «Deus voluit nos amare diversa sic ordinavit gradus diversos amoris [...] ideo primo et ante omnia diligendus est Deus; secundo ratione maioris boni, diligenda est patria, quia patria est maius bonum quam nos»[12] – sia nella sua traduzione quotidiana. I moralisti hanno lungamente e accuratamente lavorato sulle coscienze e sulle mentalità radicando e moralizzando il concetto di ordine che i legislatori applicavano a loro volta con un esplicito scopo dominativo. Tutto ciò cronologicamente si colloca fra XIII e XVI secolo, tra la fine del sistema feudale – «demise of feudalism» – e la nascita del modo di produzione capitalistico, «manifacturing capitalism», per ricorrere alla terminologia efficace ma discutibile impiegata recentemente da Alan Hunt studiando la legislazione suntuaria[13]. Nel corso di quei secoli di profonde modificazioni politiche, economiche e culturali, la legislazione suntuaria e la riflessione svluppata dai moralisti sulla opportuntià di vestirsi secondo il proprio *status* hanno svolto una parte non marginale nel definire e consolidare gli assetti sociali.

I separatori gerarchici che affiorano dal discorso dei predicatori su vesti ed ornamenti sono molteplici e pervadono ogni aspetto e ogni forma della società: riguardano ogni membro della famiglia e concernono l'in-

[11] GIOVANNI DA CAPESTRANO, *Degli ornamenti specie delle donne*, trad. a cura di A. CHIAPPINI, Siena, 1956. Fra il 1434 e il 1438 Giovanni da Capestrano compose il trattato *De usu cuiuscumque ornatus*.

[12] BERNARDINO DA FELTRE, *Sermoni del beato Bernardino Tomitano da Feltre*, a cura di C. VARISCHI DA MILANO, 3 voll., Milano, 1964, vol. 1, *sermo* 52, p. 156.

[13] A. HUNT, *Governance of the Consuming Passion. A History of Sumptuary Laws*, New York, 1996.

dividuo dal capo ai piedi. Costituiscono quindi per completezza e sistematicità un esempio di visione e costruzione del mondo (quello che Godman definisce «worldmaking»[14]) che accompagna, rafforza e integra la coeva produzione di leggi suntuarie.

I predicatori pongono al vertice di ogni ragionamento sulla gerarchia la distinzione fra anima e corpo con quanto essa presuppone e implica[15]. Tutto quanto concerne la manutenzione dell'anima viene prima di ciò che riguarda la cura del corpo, da ciò deriva che ornare quest'ultimo non doveva comportare tracurare l'anima.

Quanto allo specifico discorso sugli ornamenti esterni, secondo gli intendimenti dei moralisti i più preziosi andavano riservati al culto divino e perciò il drappo d'oro gemmato era appannaggio esclusivo del pontefice. L'imperatore, per Giovanni da Capestrano, doveva accontentarsi del solo abito dorato; al re competeva un minore ornato dell'imperatore, al duca minore del re e così via[16]. In termini efficaci e facilmente comprensibili dal vasto pubblico che assisteva alle sue prediche, la medesima scalarità è così espressa sul finire del XV secolo da Bernardino da Feltre: «Imperator [...] minus nobiliter debet indui quam Christus et sacerdotes [...] Reges minus, marchiones, Duces, minus, Signor et Signorie minus? Milites et Eques vien zo; Doctor, vien zo, cives nobiles, vien zo: artifices, vien zo; zente minuti, vien più zo»[17].

Se dunque la cura dell'anima deve impegnare più di quella del corpo, l'ornamento corporale concesso al papa è superiore rispetto a quello spettante all'imperatore che a sua volta merita un ornamento superiore rispetto a quello del re e così via.

Un terzo genere di gerarchia di ornato riconosce all'uomo il diritto a decori più preziosi di quelli concessi alle donne. Ciò comunque sempre all'interno di una griglia sociale ben precisa secondo la quale un uomo di categoria inferiore deve in ogni caso essere vestito più modestamente di una donna di categoria superiore.

Un quarto ordinamento gerarchico disciplina le parti del corpo e all'in-

[14] N. GODMAN, *Vedere e costruire il mondo*, Roma-Bari, 1988 (ediz. orig. Cambridge, 1978).

[15] Sul tema si veda il mio *Apparenze e gerarchie. Elementi di prossemica medievale*, in G. CASAGRANDE-M.G. MUZZARELLI-M.G. NICO OTTAVIANI-J. KIRSHNER, «*Visibilità» delle donne tra Medioevo ed Età moderna: carte private e pubbliche apparenze, lusso e prescrizioni*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Perugia, Facoltà di Lettere e Filosofia», n.s. voll. XX-XXI, 1996-98, pp. 27-38.

[16] GIOVANNI DA CAPESTRANO, *Trattato degli ornamenti*, cit., p. 76.

[17] BERNARDINO DA FELTRE, *Sermoni*, cit., vol. 2, *sermo* 100, p. 124.

terno di questo ordinamento al capo spetta un ornamento più prezioso di quello concesso ai piedi[18]. Nell'ornare il corpo occorreva poi rispettare il fatto che gli uomini stanno al di sopra degli animali e pertanto occorreva evitare il ricorso ad ornamenti quali i copricapi a corni che rischiavano di azzerare le distanze fra uomini e animali facendo assomigliare gli uomini – ma in realtà il discorso riguardava soprattutto se non unicamente le donne – a bestie con tanto di corna e di coda quando le vesti finivano in lunghi strascichi definiti appunto «caudae» dai predicatori.

Sempre secondo i moralisti andava poi mantenuta e segnalata una gerarchia fra cristiani e non cristiani dove questi ultimi, e nelle città d'Italia a non essere cristiani erano esclusivamente o quasi gli ebrei, dovevano vestire più modestamente dei cristiani.

Se esaminiano la legislazione suntuaria, rimandando ancora una volta per comodità a quella bolognese, si coglie, come prevedibile, una gamma meno ampia di situazioni Ai legislatori interessava soprattutto disciplinare le apparenze delle diverse parti sociali anche se non ignoravano altre questioni.

Nel preambolo tanto della legislazione del 1453 come di quella del 1474 si dichiarava il valore primario del bene pubblico rispetto a quello individuale o di gruppo. Di qui l'esigenza di limitare le spese in vesti ed ornamenti che potevano provocare la rovina di alcune categorie sociali. L'argomento appare non privo di elementi di pretestuosità se si considera che la produzione di questi beni ritenuti superflui dava lavoro a molte persone e quindi produceva anziché consumare ricchezza. Inoltre multando, come si usò fare nel corso del XIV secolo, chi non intendeva rispettare le limitazioni, si trasformava in un vantaggio pubblico il gusto per le apparenze di chi, potendoselo permettere economicamante, voleva sfoggiare ori luccicanti e morbide sete contravvenendo alle regole. Il perseguimento del bene pubblico come obiettivo prioritario dei provvedimenti suntuari era in realtà secondario rispetto alla tutela di gruppi sociali tradizionalmente eminenti che rivendicavano l'uso esclusivo dei segni del privilegio anche se non disponevano a volte di una capacità economica adeguata alle ambizioni e superiore a quella di altri soggetti pronti a competere sul piano delle apparenze. Questo è quanto si coglie già a metà Quattrocento e si fa progressivamente più esplicito fino ad arrivare a paradossali conseguenze in pieno Cinquecento quando, a Milano, si giunse alla proposta di permettere «ai soli feudatari dello stato di Milano» di portare la piuma d'airone mentre tutti gli altri gentiluomini

[18] Si può vedere: M.G. Muzzarelli, *Guardaroba medievale. Vesti e società dal XIII al XVI secolo*, Bologna, 1999, in particolare pp. 306-315.

«per natura e per gratia» avrebbero potuto ornarsi con «tutte altre piume che li aggraderanno»[19]. Siamo così giunti al massimo del simbolismo nella lotta per i segni, alla emblematizzazione completa dell'esibizione: quanto poteva effettivamente valere una piuma d'airone? Si giunse a tanto per la difficoltà da parte di chi pretendeva l'egemonia sociale di sostenere sul piano economico il peso del confronto imposto da ceti finanziariamente potenti e aggressivi tanto da usurpare i segni di categorie diverse e tradizionalmente superiori alla loro. Una sottile piuma d'airone era caricata del peso di segnalare il privilegio dei «feudatari dello stato di Milano».

Sta di fatto che a partire dalla metà del XV secolo l'ordinamento gerarchico cittadino (quello evocato che non era sempre ed esattamente quello reale) si esprimeva esteticamente con una serie di elementi che compongono una grammatica del privilegio. A costituire tale grammatica erano elementi quali lunghezze (degli strascichi), ampiezze (delle maniche), aperture (sempre delle maniche), sovrapposizioni (di capi d'abbigliamento), fodere (fatte di sete o di pellicce) di vesti e di maniche, colori, qualità dei tessuti, altezza delle profilature (di dorsi o di pance di vaio) degli orli delle maniche o delle vesti, numero e qualità di gioielli, quantità e valore di ornamenti quali gioielli, ricami, frange o intagli.

Per agire sull'ordinamento sociale, rafforzandolo o tentando di modificarlo, si poteva operare anche sulle apparenze disciplinandole al fine d'attribuire ad ogni categoria un'estetica appropriata. Le categorie, nella Bologna di metà del Quattrocento, erano sei ed erano rappresentate dalle donne rispettivamente dei cavalieri (1°), dei dottori (2°), dei nobili che da 30 anni non esercitavano arte manuale o se la esercitavano era solo nelle quattro arti superiori (3°), da mogli e figlie degli appartenenti alle arti dei beccai, degli speziali, dei lanaioli, degli stracciaioli, dei merciai, dei bomabasari e degli orefici (4°), alle donne degli appartenenti a tutte le altre arti (5°) ed infine dalle donne del contado (6°)[20]. Vent'anni dopo sono ancora sei, distinguibili l'una dall'altra grazie all'abbigliamento, ed appaiono non molto dissimili da quelle del tempo del cardinale Bessarione. La prima è ancora rappresentata dalle donne dei cavalieri (rappresentata esteticamente ma non costituita, giacché a costituirla erano i loro mariti o padri, i cavalieri). La seconda dalle donne dei dottori e dei gentiluomini (nel 1453 solo dei dottori). Nel 1474 per la prima volta viene precisato chi siano i gentiluomini «quilli che per origine propria,

[19] C. DONATI, *L'idea di nobiltà in Italia*, cit., p. 136.

[20] Si veda il mio *Gli inganni delle apparenze. Disciplina di vesti ed ornamenti alla fine del medioevo*, Torino, 1996, in particolare pp. 136-154.

paterna et de lolo inseme siano citadini de Bologna et che da trenta anni in qua mai per alcuno tempo loro proprii non habiano exercitato alcuna arte, overo che havendo doe solamente delle predicte origine non habiando mai exercitato arte alcuna da trenta anni in qua como è dicto et habiano havuto o habiano de presente docturi o cavalieri uno o più della casada soa». La terza categoria è quella delle donne degli appartenenti alle quattro arti superiori che nel 1453 erano trattate alla stregua dei nobili e distinte dalla categorie superiore, quella dei dottori, solo da un capo d'abbigliamento. La quarta è quella delle donne dei beccai, degli speziali, dei lanaroli, degli strazzaroli, dei merciai, dei mercanti da ferro, dei bombasari e degli orefici mentre le donne degli altri artigiani formavano la quinta categoria e la sesta era costituita dalle donne «de quilli che exercitasseno arte rusticale». La normativa del 1514 esprime un ordinamento gerarchico pressoché identico a quello del 1474. Nel 1514 viene introdotta una distinzione interna alla categoria *sui generis* delle meretrici che vengono ripartite in «dishoneste impudiche che tengano cativa vita cioé le casarenghe» e in «meretrice del loco publico». Alle prime è vietata «alchuna sorte di seta né de zambellotti né di grana et non possano portare balce né filetti d'oro ne de argento né di seta alle lor veste» mentre alle seconde é concesso «portare veste, foggie et galle d'oro, argento, seta et panno a suo modo, et possano andare spectorate et sgolate come a lor piace» ma sono obbligate a «portare in su la spalla uno sonaglio da falcone apparente et che se possa ben vedere da ciaschuno et che non sia chiuso ma possa sonare»[21].

Le donne degli ebrei, che nel 1474 erano distinte in due categorie, la prima costituita da mogli e figlie di banchieri e la seconda da tutte le altre ebre, nel 1514 sono unite in un'unica categoria e a tutte loro è vietato portare «vestimenti de drappo d'oro né de argento né de seta né oro né gioglie» fatta eccezione per tre anelli e tre verghette. Le maniche di seta, ma non abiti di tale tessuto, erano consentite alle donne delle arti inferiori alle quali, come alle ebree, erano invece vietate le perle e i gioielli in generale. Le donne degli ebrei subirono dunque evidenti restrizioni al passaggio dal 1474 al 1514.

Nel 1545 una nuova Provvisione si occupa di ornato e pompe imponendo divieti generalizzati anziché prescrizioni articolate[22]. La stessa filosofia ispira i provvedimenti tanto del 1555[23] come degli anni successivi. La stagione delle puntigliose indicazioni estetiche appare finita dopo una

[21] ASBO, Senato, *Diversorum*, 7 (1473-1584), cc. 65r.-69v., in particolare cc. 69r. e v.

[22] ASBO, Senato, *Provvisioni*, reg. 5, cc. 104r.-110v.

[23] ASBO, Senato, *Provvisioni*, reg. 9, cc. 2v.-6v.

vita di circa mezzo secolo. Questo a Bologna. Altrove le cose sono andate diversamente.

A Milano, ad esempio, nel 1565 venne emanata una Prammatica fortemente orientata a sostenere la parte economicamente più debole del ceto nobiliare ma anche a mantenere le distinzioni fra nobili e non nobili. Il primo scopo era verosimilmente condiviso anche dalla coeva normativa bolognese che però non recava traccia del secondo o almeno esso si era dissolto nel tempo. La situazione milanese appare più fluida e vivace, come dimostra la reazione dei «bottegari» preoccupati che le limitazioni suntuarie limitassero i loro affari e niente affatto convinti della opportunità di rendere i nobili distinguibili dalle vesti[24].

Segni di reazioni come queste non sono coglibili a Bologna dove la città sembra subire passivamente un processo di disciplinamento del lusso. Bologna, quasi dimentica delle sue tradizioni comunali fatte di partecipazione, anche se di ineguali, alla vita cittadina sembra accettare la non-distinzione che ovviamente non è segno di eguaglianza ma di mancata dialettica fra gruppi.

Seguire il filo delle indicazioni delle vesti probite o consentite porta anche a questo, a valutare la reattività cittadina, a conoscere l'ordine proposto e l'eventuale contrasto con un altro modello di ordinamento, a scorgere aderenza o lontananza fra dibattiti teorici e regole pratiche, a comparare casi diversi verificatisi nello stesso periodo e a ricostruire la filiera di regole e relative situazioni effettuali cittadine nel corso di un lungo periodo ma anche a tentare di capire quanto il quadro di riferimento determinasse gli ordinamenti gerarchici e se e quanto questi ultimi fossero in ritardo sugli eventi.

Le regole, anche quelle relative al modo di vestire, avevano ed hanno molte valenze. Esse hanno fra l'altro contribuito a radicare il senso di appartenenza tanto alla città come anche a un preciso gruppo sociale nonché a far accettare il principio di ordinamento gerarchico.

Un po' ingenuamente – l'accusa di ingenuità culturale è di Mary Douglas[25] – oggi proviamo in generale antipatia per la gerarchia ma ordine e gerarchia costituiscono «grandi nervature della cultura medievale»[26]. L'universo medievale è un cosmo ordinato nel quale ognuno si colloca in una precisa posizione e tanto nell'ordine universale come in quello politico-sociale cittadino gli enti si disponevano verticalmente secondo la lo-

[24] C. DONATI, *L'idea di nobiltà*, cit., p. 135.

[25] M. DOUGLAS, *Questioni di gusto. Stili di pensiero tra volgarità e raffinatezza,* Bologna, 1999 (ediz. orig. London-New Delhi, 1996), p. 54.

[26] P. COSTA, *Civitas*, cit., p. 9.

gica del 'basso' e dell' 'alto'. Vestirsi significava conformarsi a questa logica e comportava accettare o forzare un sistema di regole capaci di rivelare caratteristiche, bisogni, interdizioni, tensioni della società cui si applicavano a chi accetti di seguire la via solo apparentemente futile dei comportamenti esteriori fatta anche di concessioni e divieti di sfoggiare sete lucenti, damaschi dorati e panni cremisini oppure di ornarsi di perle, gemme preziose e financo di piume d'airone.

Claudine Haroche

POSITION ET DISPOSITION DES INDIVIDUS DANS LES ESPACES INSTITUTIONNELS AU XVIIEME SIECLE[1]

Depuis des années je poursuis des travaux dans la perspective qui jadis avait été celle de Marc Bloch tout aussi bien que celle de Marcel Mauss: l'un et l'autre soulignaient la nécessité de faire une histoire du corps des hommes en société. Je cherche ainsi à retrouver l'existence de constantes fondamentales dans le Politique. Ce que Geertz, il y a quelques années, avait résumé avec force, quand il reconnaissait que «bien que la structure de la vie change et avec elle ses *expressions sociales*, les *nécessités internes* qui l'animent *ne changent pas*…Les trônes peuvent être démodés, et l'apparat aussi, *mais* l'autorité politique continue d'avoir besoin d'un *cadre culturel*, de formes j'ajoute, pour se définir elle-même»[2].

Ce travail s'inscrit dans une réflexion d'anthropologie – historique et aussi sociale et politique –, une réflexion entreprise il y a une dizaine d'années: d'abord consacrée à une "Histoire du visage" en société, je l'ai ensuite poursuivie par une étude du protocole comme inscription d'un ordre dans les corps individuels et les corps politiques[3].

L'attention aux corps, le gouvernement du corps, les contenances, les postures, les positions permettent d'aborder, je pense, des questions qui sont aux origines du politique, des questions où l'anthropologique, le psychologique, le social et le politique ne sont pas vraiment dissociables: c'est ce qu'ont fait Simmel avec la sociabilité, Mauss avec les formes,

[1] Cette présentation faite à Bologne en Février 1999 a été reprise, en version modifiée et plus ample, pour l'ouvrage dirigé par D. Romagnoli, *Medioevo e Oltre. Georges Duby e la storiografia del nostro tempo*, Bologna, 2000.

[2] C. Geertz, *Centre, rois et charisme: réflexions sur les symboliques du pouvoir*, in *Savoir local, Savoir global*, Paris, 1986, p. 178.

[3] En collaboration avec J.J. Courtine, *Histoire du visage, Exprimer et taire ses émotions en société*, Paris, 1988, (rééd. 1994), traduit en italien *Storia del viso*, Palermo, 1992; *L'Ordre dans les corps: gestes, mouvements, postures (Elements pour une anthropologie politique des préséances XVI^{e}-XVII^{e} siècles)*, in Y. Deloye-Cl. Haroche-O. Ihl (edd), *Le protocole ou la mise en forme de l'ordre politique*, Paris, 1996.

Elias au travers de la civilité, de la civilisation des moeurs. C'est ce qu'auparavant Montesquieu avait indiqué dans *L'Esprit des lois* à propos de la civilité, et Tocqueville à propos du rôle des manières dans les sociétés d'Ancien Régime et dans les sociétés démocratiques.

Tous n'ont cessé de témoigner un intérêt continu et marqué pour des objets qu'on qualifie à présent de transdisciplinaires. Ce sont des objets similaires auxquels s'attachent aussi bien Daniela Romagnoli dans ses travaux sur les bonnes et les mauvaises manières que Maria Giuseppina Muzzarelli dans ses recherches sur les apparences[4].

Dans cette histoire du corps des hommes, ce sont les gestes, les contenances, les postures, les positions que je crois décisive dans la mesure où elles structurent ou du moins contribuent à structurer, révèlent, reflètent une identité collective.

Ce sont des questions qu'avaient abordé, ou du moins effleuré des historiens traitant de questions touchant aux sentiments, inférés de comportements, plus précisément de conduites corporelles, de gestes, de maintiens, de contenances: je songe ici aux travaux de Dupront, de Febvre, de Mandrou, aussi bien que de Le Goff ou Duby, et tout récemment à l'ouvrage de Karl Werner[5].

Je voudrais ajouter ici que ces questions ne se posent pas uniquement à l'historien. Le sociologue les rencontre également. C'est ce que rappelait Lévi Strauss à propos de Mauuss: l'anthropologue remarquait en effet que Mauss, à la différence de Durkheim qui travaillait à une sociologie guettée par le péril de la "désincarnation" «faisait une sociologie "bien en chair [qui] considère des hommes, tels que les dépeignent les voyageurs et les ethnographes qui ont partagé leur existence de façon fugitive ou durable. Elle les montre engagés dans leur devenir historique propre, et logés dans un espace géographique concret"»[6].

Je crois utile d'ouvrir ici une brève parenthèse pour souligner que le juriste se heurte également au problème de l'étroite imbrication entre les comportements et les sentiments. A la différence du politiste, de l'historien, du sociologue qui ont – ou devraient avoir – pour souci et devoir d'indiquer, de comprendre, de saisir, de restituer la vérité, l'authenticité de faits qu'ils s'efforcent de mettre à jour, le juriste se trouve confronté à la nécessité et à l'extraordinaire difficulté de *légiférer* des comportements

[4] D. Romagnoli, *La Ville et la Cour, Des bonnes et des mauvaises manières*, Paris, 1995, préface J. Le Goff; M.G. Muzzarelli, *Guardaroba medievale. Vesti e società dal XIII al XVI secolo*, Bologna, 1999.

[5] *Naissance de la noblesse*, Paris, 1998.

[6] Cl. Lévi-Strauss, *Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, 1966, p. 10.

indissociables de sentiments qui, parfois non dits, sont au coeur de législations contemporaines qui entendent assurer, protéger et réparer le droit à la dignité quand celui-ci a été bafoué; au delà, on atteint même l'intégrité psychique et morale – *a fortiori* physique –, comme dans les cas de harcèlement[7]. Notons avant de refermer cette parenthèse que c'est tout l'intérêt des travaux sur le harcèlement moral, qui constitue un véritable défi pour les approches pluri-disciplinaires: ils amènent en effet à repenser non seulement les droits de l'Homme tels qu'ils ont été déclarés au XVIIIème siècle, mais encore à s'interroger sur leur dimension morale, sur leur concrétisation possible, sur la nécessité de les prendre en compte comme sur la prudence dont il convient de faire part à leur endroit pour essayer de maintenir un équilibre très fragile mais nécessaire entre les droits des individus et les lois d'une société démocratique[8].

Mais je reviens à mon propos. L'une des questions centrales que je me pose consiste consiste à s'interroger sur le fait de savoir si et comment, jusqu'à quel point des signes, des marques extérieures visibles informent sur des identités spécifiques, qui se traduisent par des comportements répétés, et au delà à s'interroger sur la part de permanence et la part de changement dans les évolutions, l'histoire des identités collectives. Il est certain que je cherche quant à moi à discerner – ce qui est très conjectural – la part lourde, permanente d'une nature humaine liée toutefois irréductiblement à lidée même de civilisation[9].

Comment travailler des objets comme la contenance, la posture, la position?

C'est la répartition, la distribution des corps dans les espaces institutionnels, la position des corps individuels les uns par rapport aux autres auxquelles je m'attache ainsi: l'espace en effet contribue à ordonner les rapports sociaux, structure et reflète la psychologie individuelle et collec-

[7] Cl. Haroche-A. Montoïa, *La codificazione dei comportamenti e dei sentimenti nella 'political correctness' (o come pretendere di imporre il rispetto e garantire la dignità di ognuno)*, in «Storia Contemporanea», XXVII, 1996, ainsi que Cl. Haroche, *Le harcèlement: une question sensible*, in G. Koubi (ed), *Questions Sensibles*, Paris, PUF, 1998.

[8] Remarquons que ces faits relèvent parfois de comportements difficiles, voire quasiment impossibles à qualifier. Au delà du fait qu'ils sont inextricablement mêlés à des sentiments, de leur caractère inédits, désarmants, déconcertants, ce sont des faits qui peuvent être inqualifiables tant ils relèvent de la barbarie, et non plus seulement de l'embarras, du malaise, de formes d'hostilité indissociables – ou du moins tolérables – par toput type de société. Sur ces questions voir P. Levi, *I salvati e i sommersi*, Torino, 1986 (tr. fr. *Les rescapés et les naufragés*, Paris, 1986).

[9] Voir N. Elias, *The Germans*, Oxford, 1996, et S. Freud, *Le Malaise dans la culture*, Paris, 1995 (1930).

tive, ce que je cherche à montrer sur un exemple précis: celui des préséances dans l'espace du Parlement en France au XVIIème siècle.

Sur la question des origines, je retiens une expression anthropologique: que Durkheim avait employé à propos des origines de la religion, celle de *causes répétées:* «Si par origine on entend un premier commencement absolu la question doit être résolument écarté. Il n'y a pas un instant radical où la religion ait commencé à exister. [...] Comme toute institution humaine la religion ne commence nulle part [ ] Tout autre est le problème que nous nous posons, ce que nous voudrions, c'est trouver un moyen de *discerner les causes, toujours présentes,* dont dépendent les formes les plus essentielles de la pensée et de la pratique religieuse»[10].

Or, c'est précisément ce à quoi je m'efforce: entrevoir des éléments «essentiels», communs et «permanents», des formes élémentaires dont Durkheim supposait l'existence à propos des religions. Durkheim posait en effet dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse* qu'«à la base de tous les systèmes de croyances et de tous les cultes, il doit nécessairement y avoir un certain nombre de représentations fondamentales et d'attitudes rituelles qui, malgré la diversité des formes que les unes et les autres ont pu revêtir, ont partout la même signification objective et remplissent partout les mêmes fonctions»[11].

Arrêtons sur l'exemple des préséances.

L'observation des corps individuels, de leurs mouvements et de leurs postures, dans les préséances en particulier, permet d'appréhender de façon tangible, concrète, les corps politiques. Entre corps individuels et corps politiques les préséances apparaissent comme une composante des systèmes de classification sociale. Elles permettent ainsi de discerner au travers de*la répartition des corps dans l'espace,* de la disposition des hommes selon un ordre précis, selon des usages et des traditions, selon des formes et des formalités, certains étant en tête, d'autres suivant immédiatement, d'autres étant à l'arrière, d'autres encore se tenant à gauche, d'autres enfin à droite, assis ou debout. Cet ordre, cette répartition permet de deviner l'existence de sentiments de déférence, de considération, du respect, d'honneur; de saisir aussi des blessures d'amour propre, du déshonneur (qui se révèle avec intensité dans les conflits de préséances précisément), l'honneur bafoué par des gestes déplacés, des positions usurpées, des mouvements inopportuns, qui ignorent délibérement les prérogatives reconnues à un corps politique dans un ordre spécifique; de s'interroger alors au travers d'attitudes, de conduites, sur l'existence d'une

[10] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, 1960 (1912), pp. 10-11.
[11] *Ibidem*, pp. 6-7.

psychologie collective indissociable de la stratification sociale de toute société**.** Celle-là même qu'évoque Duby dans sa leçon sur les sociétés médiévales: il parle ainsi de ce "sentiment qu'éprouvent les individus et les groupes de leurs position respective, les conduites que dicte ce sentiment", et plus largement, "de tous les aspects d'une psychologie collective qui régissent les comportements individuels et en fonction desquels [...] s'ordonnent les relations sociale»[12].

Observant les gestes dans une institution fondamentale de la société médiévale, la vassalité, Jacques Le Goff est profondément éclairant sur ces questions. Le Goff relève en effet que dans l'espace symbolique où se déroule l'entrée en vassalité, 'il y a déplacement des contractants pour accomplir le rituel vassalique'. C'est ce déplacement qui reflète la nature du lien entre le seigneur et le vassal: le vassal, l'inférieur, manifeste sa déférence au seigneur en se rendant auprès de lui'. Il remarque encore qu'il faut aussi tenir compte de la place réciproque des contractants au cours de la cérémonie: 'le seigneur est-il assis?' s'interroge-t-il, 'sur quel type de siège? Est-il dans une posture surélevée? Le vassal est-il debout ou à genoux?' Dans l'hommage, souligne Le Goff c'est 'l'expression de la subordination plus ou moins marqué du vassal par rapport au seigneur' L'inégalité des conditions et des attitudes, ajoute-t-il, apparaît dans les gestes'[13].

Les préséances permettent ainsi d'aborder sous un angle peu habituel, concret, la question des corps politiques, conduisant ainsi à s'interroger sur certains aspects de la psychologie collective.

Régies par les règles d'une étiquette, les préséances relèvent d'un système de classification sociale qu'elles contribuent à établir, auquel elles donnent forme: par des marques extérieures, qu'il s'agisse là de signes, de symboles, d'emblèmes, de costumes spécifiques – ou comme nous le soulignons ici dans ce travail – *de postures, de déplacements, de positions* –, les préséances distinguent *les corps* et les ordres sociaux, politiques ou religieux dans une société. Liées aux fonctionnements des corps et des ordres, à leurs prérogatives, le cas des préséances est exemplaire dans la mesure où s'y dessinent, au plus profond des étymologies, la question des positions corporelles individuelles et collectives, celle des positions dans l'institution.

Des termes tels que gestes, postures, précéder, seoir, sont en effet, dans

[12] *Des sociétés médiévales. Leçon inaugurale au Collège de France*, Paris, 1971, republié dans *Féodalités*, p. 1452.

[13] J. Le Goff, *Le rituel de la vassalité*, in *Pour un autre Moyen Age*, Paris, 1977, pp. 396-397, 367-368.

leurs étymologies mêmes, essentiels à la compréhension des préséances: ils impliquent à la fois *des attitudes, des mouvements du corps et des actions; des places, des positions et des dispositions d'esprit*, et c'est je crois essentiel. Ils ont ainsi une composante littérale, et souvent spatiale, à laquelle il convient d'ajouter une signification psychologique et politique, figurée et symbolique.

Ainsi *précéder* qui apparaît en 1353, emprunté au verbe latin *praecedere*, signifie au sens littéral «marcher devant», «être antérieur». Il développe à la fin du XIVe siècle le sens abstrait de l'emporter sur, avoir la priorité sur, avec une idée de hiérarchie. Les étymologies du verbe *seoir* nous semblent particulièrement révélatrices de cette valorisation de l'espace au sens littéral, puis de la prise en compte de la valeur reconnue à la personne selon sa place. Ce terme qui apparaît avec le sens «d'être assis» (à la fin du Xe siècle) connaît ensuite parmi d'autres significations celle «d'être convenable» (fin du XIIe siècle). Certains de ses dérivés, tel «séant» signifie à la fois «être assis», «être situé quelque part» (fin XIIe siècle) et plus tard «convenable», puis «qui convient à» dans «séant à» (fin XIVe siècle).

L'attention aux expressions non verbales, leur mode d'incorporation individuelle et leur inscription dans les institutions, est essentielle à la compréhension, au fonctionnement des classifications sociales. Les préséances qui se traduisent essentiellement par le fait de *seoir* et de *marcher*, assignent des places, gouvernent des mouvements, contraignent à des gestes et à des postures, imposent quand on se place et se déplace à des positions: au respect d'un certain ordre. Répartissant les individus dans l'espace des institutions sous l'Ancien Régime, au Parlement en particulier, l'étiquette inscrit ainsi, selon des préséances, un ordre *dans* les corps et *entre* les corps, par le biais d'une exigence dont celle de *déférer* ou *précéder* en fonction des titres, des conditions, des rangs, des charges[14].

On comprend alors l'intérêt que de nombreux textes – traités de juristes, écrits de théoriciens de la monarchie, mémoires –, qui expriment une certaine conception de la monarchie et de l'ordre, – un ordre élaboré, protégé, défendu, remis parfois en cause –, fassent de la question des corps et des préséances un sujet de préoccupations constantes.

Ainsi celui de Guillaume d'Oncieu, qui en 1593 dans *La Precedence de la Noblesse*, souligne comment les postures, le fait de seoir, l'ordre dans lequel on se place et se déplace se déroulent selon un ordre dans la

[14] Sur les préséances voir CL. HAROCHE, *L'ordre dans les corps*, cit. Pour les étymologies, voir *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, 1993.

précédence et dans la *déférence*, traduisant un certain rapport à l'espace. Précéder, de la part de ceux qui vous suivent, implique en effet de la déférence dans les gestes, les maintiens, les mouvements. Notant l'importance de la précédence, D'Oncieu souligne que *la place qu'on occupe dans l'espace*, régie par des préséances, a une valeur: elle relève de privilèges. De la précédence D'Oncieu dit qu'elle «n'est autre chose qu'une reverence deüe et portée à quelqu'un, moyennant laquelle on le puisse veoir [...] passer les autres»[15].

La précédence qui requiert de la distance dans l'espace, dans la hauteur, une distance aussi bien symbolique que littérale, qui place en effet le noble au dessus des autres hommes, se traduit dans les marques extérieures de respect: ainsi fléchir le genou devant un personnage, se découvrir en sa présence, le laisser passer devant soi. Il faut voir là un ensemble de règles, un dispositif de visibilité de la hiérarchie permettant de discerner les hommes plus ou moins dignes d'estime et de considération.

L'ouvrage de Charles Loyseau sur la puissance publique, le *Traité des Ordres et Simples Dignitez*, publié en 1610, souligne que l'ordre, principe d'organisation et de répartition général et concret des états et des charges, se distingue par des ornements visibles, et encore par des postures, des positions, des mouvements. Loyseau relève que des ordres proviennent deux prérogatives spécifiques: le titre et *le rang*, dans lesquels, il distingue alors *les préséances*. Le rang souligne-t-il se traduit par «la prérogative de seoir, et de marcher». Loyseau retrouve ainsi ce que D'Oncieu appelait precedence, ce par quoi le duc de Saint Simon se montrera constamment préoccupé, les préséances[16].

Dans ses *Mémoires* Saint Simon détaille longuement les postures et l'ordre dans les mouvements et les déplacements au Parlement: la recherche de l'antériorité, de la hauteur et de la distance sont au coeur des préséances. Assise ou debout, la posture traduit le rang, la position, la hauteur, la grandeur entendue au sens littéral aussi bien que symbolique.

Dans des pages restées célèbres, le mémorialiste a décrit les multiples conflits qui en matière de préséances opposent les présidents des parlements aux pairs. Ces conflits naissent en particulier à propos des postures et des positions, des sièges, de leur hauteur et de leur répartition dans l'espace. L'«affaire du bonnet», les entreprises relatives au débourrage des sièges des pairs et au rembourrage de ceux des présidents constituent

[15] G. D'Oncieu, *La Précédence de la Noblesse*, s.l., p. 9.

[16] Ch. Loyseau, *Traité des Ordres et Simples dignitez*, Chasteaudun, 1610, cap. 1, p. 4.

07Haroche Pagina 124 Venerdì, 7 dicembre 2001 8:59

autant de situations au cours desquels les présidents de Parlement veulent égaler les pairs[17].

Le duc de Saint-Simon mentionne ainsi un élément essentiel dans l'étiquette parlementaire: la proximité par rapport au roi. Toucher le trône du coude est un privilège. L'égalité dans la proximité et dans la hauteur provoque ainsi des querelles et des conflits de préséances qui se résolvent par l'instauration d'une inégalité dans la hauteur.

Au nombre des auteurs qui se sont attachés aux origines des classifications sociales, aux classifications élémentaires, aux questions de morphologie sociale, à l'étude des formes dans la vie sociale, les travaux de Maurice Halbwachs ont une importance cruciale. S'ils invitent, à être attentifs – comme ceux de Duby – aux étymologies, à prendre les mots dans leur littéralité, comme dans leur histoire, à considérer les fonctionnements institutionnels dans leur dimension matérielle, ils invitent encore à lier la littéralité des mots aux modalités selon lesquelles se dessinent les sociétés dans l'espace et sur le sol. Susceptible d'ouvrir des voies nouvelles à la réflexion, la relecture des travaux de Halbwachs est profondément éclairante pour les origines des classifications sociales.

Dans la répartition des hommes dans l'espace institutionnel, l'antériorité, la supériorité, la distance ou la proximité qui les séparent et les lient concrètement et symboliquement apparaissent ainsi comme des éléments de psychologie collective.

Evoquant les cérémonies et les sessions parlementaires, Halbwachs souligne que toutes les institutions comportent deux types d'éléments, psychologiques et matériels, à propos desquels il relève l'existence d'un rapport complexe: «Admettons que les institutions soient avant tout des formes stables et stabilisées des modes de vie. Néanmoins si l'on remonte à l'origine de ces structures, nous trouvons des états mentaux, des représentations, des idées et des tendances qui, en se stabilisant, se cristallisent en quelque sorte». Les anciennes institutions «ont perdu une partie de [leur] contenu mental». Mais, ajoute Halbwachs, «on ne peut pas comprendre [leur] existence, et [leur] caractère à moins de se rappeler et de ressaisir la pensée collective qui [leur] a donné naissance», une pensée «désormais diminuée et réduite», «mais susceptible d'être réanimée»[18].

La représentation de l'espace qui est à l'origine de la répartition des hommes dans les espaces institutionnels tiendrait au caractère intrinsèque

[17] L. SAINT SIMON, *Mémoires*, Paris, 1985, Tome V.

[18] M. HALBWACHS, *Conscience individuelle et esprit collectif*, in *Classes sociales et morphologie*, Paris, 1972, pp. 160-161.

de l'espace même, divisé et différencié, condition d'une identité qui se révèlerait dans la coïncidence entre position spatiale et position sociale.

Remarquant que toute société «dessine sa place dans le milieu spatial», qu'«une organisation politique est moulée sur les conditions spatiales», Halbwachs parle alors de morphologie générale, sociale et politique[19]. S'arrêtant sur les rapports entre éléments symboliques ou psychologiques et éléments matériels ou concrets dans les groupes, il offre une réflexion sur la coïncidence entre la place dans l'espace concret, matériel, physique, et la place dans l'ordre social et politique, dans l'espace institutionnel, concluant qu'il faut, à côté du sens symbolique, prendre aussi dans un sens littéral, l'expression 'le corps de l'Eglise'. «L'ensemble des fidèles» pose-t-il en effet «se présente comme une masse matérielle»[20].

Ainsi la répartition des fidèles dans le cadre délimité de l'Eglise ou encore les rapports qui unissent les familles nobles dans une société où l'on peut apercevoir certains des fonctionnements matériels et symboliques des institutions, constituent un exemple particulier de ces représentations communes et de ces attitudes rituelles qui relèvent de formes élémentaires dans l'espace institutionnel.

C'est en examinant le fonctionnement de l'espace de l'Eglise et du groupe religieux que Halbwachs livre des réflexions essentielles à la compréhension des fonctionnements institutionnels: «Plus que tout autre, il [le groupe] a besoin de s'appuyer sur un objet, sur quelque partie de la réalité qui dure, parce qu'il prétend lui-même ne point changer, alors qu'autour de lui toutes les institutions et les coutumes se transforment». Tout élément de stabilité lui faisant défaut dans le monde des pensées et des sentiments, c'est alors «dans la matière et sur une ou plusieurs parties de l'espace que [l'Eglise] doit assurer son équilibre». Une Eglise «par son aspect intérieur», par «la distribution et l'aménagement de ses parties répond aux besoins du culte et s'inspire des traditions et pensées du groupe religieux». Il souligne alors l'existence de «places différentes» réservées aux «diverses catégories de fidèles»; il ajoute que «les formes principales de dévotion y trouvent l'emplacement qui leur convient»; il lie encore éléments matériels et éléments symboliques dans les fonctionnements institutionnels: «l'église elle-même impose aux membres du groupe une distribution et des attitudes et grave dans leur esprit un ensemble d'images aussi déterminées et immuables que les rites, les prières», concluant enfin sur la condition de l'existence et de la survie du groupe religieux, mais au delà sans doute de tout groupe, quand il note que «la religion s'exprime

[19] M. HALBWACHS, *Morphologie sociale*, Paris, 1970 (1938), p. 27.
[20] *Ibidem*, p. 26.

ainsi sous des formes symboliques qui se déroulent et se rapprochent dans l'espace: c'est à cette condition seulement qu'on est assuré qu'elle subsiste»[21].

En permettant aux membres d'une même société de se retrouver, de s'accorder et pour celà de se soummettre aux distances et aux proximités imposées, garantes de l'ordre social, l'espace, Halbwachs le montre, incite à des manières d'être communes. C'est encore ce que montre Halbwachs à propos de ces familles nobles: «pour eux, les rapports qui les unissaient ressemblaient plutôt [...] aux témoignages d'estime et de considération qui rapprochent dans une société relativement stable, des familles voisines ou parentes, expriment à leurs yeux comme aux yeux des autres, leur rang dans l'ensemble», révélant alors l'existence d'une «réalité substantielle qui fonde leur situation sociale» se traduisant entre autres par «leur *proximité* des princes et de la cour». Ainsi souligne-t-il que la puissance d'un seigneur repose en particulier sur «sa place dans la hiérarchie au sommet de laquelle est le Roi, c'est à dire sur *la distance plus ou moins grande qui le sépare de lui*»[22].

Parmi les noimbreuses questions qui se posent à l'historien mais également à l'anthropologue il y en a une qui a été relativement peu méditée et qui me semble intéressante; elle soulève en effet des questions anthropologiques majeures et elle se pose à présent, je le disais au début de mon intervention, de façon constante au juriste au politiste, avec une acuité très forte: comment aborder la question des sentiments qui ne sont pas exprimés clairement, mais manifestés ou éprouvés de façon diffuse et indéfinissable, parfois délibérément de façon insidieuse – autrement que par des gestes, des maintiens, des contenances, bref, des conduites corporelles. Les sentiments ne sauraient toujours être aisément *qualifié*s: ni par ceux qui tentent de les deviner, de les percevoir, de les observer, pas davantage par ceux là mêmes qui les ressentent. Les sentiments, la psychologie collective peuvent-ils alors être faits, objets d'histoire?

On se trouve là confronté à des questions de méthodes, des problèmes d'observation, des questions extraordinairement difficiles à aborder, à formuler: par quel biais peut-on faire de la psychologie collective un objet d'histoire? Mais plus largement un objet d'études pour les sciences sociales? Peut-on repérer, cerner, définir des identités collectives? Que faut-il entendre par là? Quelle est la part du rôle des sentiments ou de l'absence de sentiments, et comment les discerner dans les identités collectives?

[21] M. HALBWACHS, *La mémoire collective*, Paris, 1997 (1950), pp. 228-230.

[22] M. HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, 1994 (1925), pp. 224- 225.

Ce sont les symboles, les signes extérieurs, les attitudes corporelles, les maintiens, les gestes visibles, extérieurs – les expressions verbales ou non verbales – délibérés ou non intentionnels –, qui contribuent à rendre perceptible la psychologie collective: ils permettent d'inférer l'existence de sentiments: ils ne sauraient en rendre compte avec précision. On est là dans le domaine de l'essentiel, quelque chose qui touche à la nature humaine et pourtant de difficilement tangible[23].

Au plus profond des rejets, des refus systématiques, dans l'explosion de révoltes, dans le surgissement d'évènements révolutionnaires, dans l'avènement de changements radicaux, à l'origine de ceux-ci, se dessine en effet le sentiment d'honneur blessé, de déshonneur, d'amertume, d'humiliation, de ressentiment, (ressentiment à propos duquel Mona Ozouf souligne qu'il a constitué un des ressorts majeurs de la Révolution Française). Ces sentiments excèdent nécessairement les mots, le récit, mais encore les faits eux mêmes. Il faut alors se borner à faire l'hypothèse que des gestes ici, des contenances là, des impressions et des expressions fugitives et éphémères mais répétées avec insistance, peuvent induire ou refléter une disposition psychologique spécifique, des sensations, provoquer des impressions, refléter une disposition pychologique, entretenir un climat, perpétuer un certain état d'esprit, et conduire là à l'idée même de ce que Montesquieu a désigné par *Esprit des lois*. Ainsi en est-il de sentiments qui comme la déférence, la considération, le respect, émanent, éclairent, nourrissent un système social comportant une stratification.

Roland Mousnier écrivait ainsi dans les années 1970 à propos de la stratification sociale de la société française du dix septième siècle: «c'est d'abord un phénomène psychologique ou un ensemble de phénomènes psychologiques: c'est la conscience que les membres d'une société ont des différences d'estime, de prestige, dans lesquels sont tenus des individus; la conscience d'attitudes, de comportements, acceptés, admis, qui impliquent supériorité et infériorité entre les individus; la croyance que les individus qui ont mêmes attitudes, mêmes comportements, même prestige, même estime sociale, en sont conscients et forment un groupe social qui reconnait ses similitudes, dont les membres ont des sentiments et des idées analogues […] le statut, c'est à dire les différences d'estime sociale, de prestige, de dignité, d'honneur, de rang, entre les individus et les groupes, et la reconnaissance mutuelle de ces différences dans

[23] L'exemple concret du harcèlement, sexuel, moral, pose clairement la question des sentiments cruciaux pour l'intégrité psychique, celle de l'estime de soi au travers de sa mise en cause, de son déni voire de sa perte.

une société donnée»[24].

Faut-il alors en conclure que le mental collectif, la psychologie collective ne pourrait être étudiée que de façon, ou avec des résultats, nécessairement approximatifs, imprécis? La question touche aux frontières, aux limites du territoire de l'historien.

C'est là que la relecture de Lévi Strauss s'impose.

Evoquant Mauss ainsi que Malinowski, Lévi Strauss écrit en effet: «les premiers, ils ont clairement compris qu'il ne suffisait pas de décomposer et de disséquer. Les faits sociaux ne se réduisent pas à des fragments épars, ils sont vécus par des hommes et cette 'conscience subjective', autant que leurs caractères objectifs est une forme de leur réalité»[25]. Ce qui amène à conclure: on ne saurait fragmenter à l'infini le fait social total: il faut reconnaître le caractère pour une part intangible du mental collectif.

On peut supposer cette conscience subjective, la deviner, l'entrevoir, la sentir, la pressentir, la ressentir. Qu'on l'éprouve en soi ou croit la deviner en l'autre, on ne saurait pour autant la décrire avec précision, jusque dans le détail le plus infime: ni la prouver – en apporter la preuve par des éléments précis, rigoureux, rationnels –, ni la décomposer et la disséquer sans en même temps la détruire: elle demeure pour une part intangible, quand il s'agit de l'intériorité: la preuve, la visibilité ne saurait aisément accompagner l'idée d'intériorité, d'espace intérieur, de for intérieur.

Lévi Strauss rappelait que pour Mauss «l'essentiel c'est l'instant fugitif où la société prend, où *les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur situation vis à vis d'autrui*», ajoutant: «nous ne saurons jamais si l'autre, [avec qui nous ne pouvons tout de même pas nous confondre,] opère, depuis les éléments de son existence sociale, une synthèse exactement superposable à celle que nous élaborons. Mais il n'est pas nécessaire d'aller si loin; il faut seulement, et pour celà, *le sentiment interne suffit*, que la synthèse, même approximative, relève de l'expérience humaine. [...] La façon dont Mauss pose et résoud le problème, dans l'*Essai sur le Don*, conduit à voir, dans l'intersection de deux subjectivités l'ordre de vérité le plus approché auquel les sciences de l'homme puissent prétendre, quand elles affrontent l'intégralité de leur objet»[26].

Mesurant l'importance des rapports entre histoire et sociologie, Lévi Strauss adresse une mise en garde cruciale, toujours aussi actuelle: «Dé-

[24] R. MOUSNIER-J.P. LABATUT-Y. DURAND, *Problèmes de stratification sociale. Deux Cahiers de la Noblesse (1649-1651),* Paris, 1965, pp. 44-45.

[25] C. LÉVI STRAUSS, *Leçon, Collège de France*, cit., p. 11.

[26] *Ibidem*, pp. 11-12.

daigner la dimension historique, sous prétexte que les moyens sont insuffisants pour l'évaluer sinon de façon approximative, conduit à se satisfaire d'une sociologie raréfiée, où les phénomènes sont comme décollés de leur support. Des règles et des institutions, des états et des processus, semblent flotter dans un vide où l'on s'évertue à tendre un subtil réseau de relations fonctionnelles. On s'absorbe entièrement dans cette tâche. Et l'on oublie les hommes dans la pensée desquels s'établissent ces rapports, on néglige leur culture concrète, on ne sait plus d'où ils viennent et ce qu'ils sont»[27].

C'est ici que je voudrais conclure. Les gestes, les postures, les positions dans l'espace et dans la société perdurent, diffèrent aussi selon les sociétés, les époques historiques et les systèmes politiques. Il faut néanmoins relever que ces positions expriment et traduisent, au delà d'un statut, des préoccupations, des aspirations fondamentales, tels que le souci de la proximité à l'égard des positions de pouvoir, le souci de la hauteur, celui de l'antériorité enfin, mais au delà, fondamentalement, le désir d'être respecté, considéré, reconnu comme ayant de la valeur, le désir de permanence, d'éternité peut-être.

Il est alors intéressant de pouvoir rétablir des continuités – sans amalgames, sans trop craindre les anachronismes – entre *la geste* entendue comme le récit, et *les gestes*, attitudes et conduites corporelles individuelles de chacun: il s'agit ainsi de redonner toute leur importance aux comportements, aux coutumes et aux usages, s'interrogeant alors comme l'avait fait jadis Firth, l'un des anthropologues majeurs de ce siècle, sur le fait de savoir si «l'anthropologie sociale moderne ne s'était pas trop éloignée de la réalité empirique», remarquant que nous étions davantage «intéressés par les modèles que par les comportements, par les symboles plus que par les coutumes et les usages»[28].

[27] *Ibidem*, p. 20.
[28] R.W. FIRTH, *Symbols, Private and Public*, Londres, 1973, p. 165.

ANDREA GARDI

FEDELTÀ AL PAPA E IDENTITÀ INDIVIDUALE NEI COLLABORATORI POLITICI PONTIFICI (XIV-XIX SECOLO). ALCUNE OSSERVAZIONI

1. I Pontefici sino al 1870 furono a capo, oltre che della Chiesa latina, di un apparato politico che a partire dal XIII secolo venne configurato come uno Stato territoriale e dovette pertanto dotarsi d'un corpo d'amministratori e di diplomatici. Quale fu l'atteggiamento che tale personale ebbe riguardo al proprio incarico? Come incise il servizio politico al Papa sull'autocoscienza di chi lo svolgeva? In questa sede si tenterà di cogliere il modo in cui i collaboratori pontifici concepirono e interpretarono il loro compito tra tardo Medioevo e Restaurazione, vale a dire in un'era di radicali mutamenti per la Chiesa e lo Stato in Occidente. Il discorso procederà naturalmente *per exempla*, per due ordini di motivi. In primo luogo a causa delle fonti disponibili: se, almeno dal XVI secolo in poi, sono assai abbondanti i documenti d'ufficio, scarseggiano invece quelli che con minore incertezza ci possono rivelare l'atteggiamento dell'ufficiale verso il proprio ruolo, quali diari o lettere private a parenti o ad amici; e la mancanza di fonti è ovviamente in ragione inversa del rango sociale di chi le produce. In secondo luogo perché, nella storia delle idee e della mentalità, quale quella qui affrontata, le generalizzazioni sono sempre pericolose: ogni opinione, ogni comportamento sociale andrebbe fortemente contestualizzato sul piano biografico, il che renderebbe a rigore impossibile ricerche su vasta scala[1]. Il percorso qui proposto si limiterà pertanto a gettare qualche sprazzo di luce sulle opi-

[1] Cfr. le considerazioni di L. STONE, *Prosopography*, in «Dædalus», C, 1971, pp. 46-79, non smentite dal più ottimista P. ARIÈS, *Storia delle mentalità*, in J. LE GOFF (ed), *La nuova storia*, Milano, 1980, pp. 141-166. Per alcune puntualizzazioni successive su tematiche connesse, cfr. «Quaderni storici», XXV, 1990, pp. 213-245 (sezione dedicata alle *Biografie*), e le riflessioni critiche di A. CONFINO, *Collective Memory and Cultural History: Problems of Method*, in «American Historical Review», CII, 1997, pp. 1386-1403, e P. RICŒUR, *L'écriture de l'histoire et la représentation du passé*, in «Annales HSS», LV, 2000, pp. 731-747. Ringrazio per i suggerimenti bibliografici Mauro Ambrosoli, Armando Antonelli e Michael Knapton, con cui ho anche discusso questo contributo.

nioni espresse tra Tre e Ottocento da alcuni alti collaboratori politici del Papa in merito al loro servizio, utilizzando a tal fine testimonianze di prima mano; da queste tracce si tenterà per induzione di ricavare alcune indicazioni di ricerca sui mutamenti di atteggiamento che hanno accompagnato le trasformazioni intercorse nel lungo arco di tempo considerato[2].

2. Fermiamo dapprima la nostra attenzione su Gil Albornoz, la cui azione rappresenta la sintesi delle esperienze di governo dello Stato pontificio da Innocenzo III all'epoca avignonese e diviene il modello per l'amministrazione del dominio papale sino alla fine del Cinquecento[3]. L'11 Febbraio 1354 egli descrive al cardinale Audoin Audebert, nipote di Innocenzo VI, come Giovanni di Vico signore di Viterbo spadroneggi nel Lazio settentrionale, e lamenta la propria impossibilità ad opporglisi efficacemente:

> «Pro Deo, reverendissime pater, considerantes cum quanto vituperio domini nostri [il Papa] et dampno ecclesie perderentur iste pauce terre quas in Patrimonio invenit sibi ipsi domino conservatas, ac etiam quantum sibi premii apud Deum, honoris et laudis inde […] apud homines, si provinciam istam ecclesie sue recuperet et aquirat, oppressos liberet a jugo miserabilis servitutis»,

Audebert veda di fargli pervenire rinforzi, poiché con 800 cavalieri e 500 fanti per sei mesi egli riuscirebbe a sconfiggere il suo avversario[4].

[2] Sullo Stato pontificio in generale, cfr. le sintesi di P. PARTNER, *The Lands of St. Peter. The Papal State in the Middle Ages and the Early Renaissance*, London, 1972; D. WALEY, *Lo Stato papale dal periodo feudale a Martino V*, in *Comuni e signorie nell'Italia nordorientale e centrale: Lazio, Umbria e Marche, Lucca* (*Storia d'Italia*, dir. da G. GALASSO, VII, 2), Torino, 1998², pp. 228-320; A. VASINA, *L'area emiliana e romagnola*, in *Comuni e signorie nell'Italia nordorientale e centrale: Veneto, Emilia-Romagna, Toscana* (*Storia d'Italia*, dir. da G. GALASSO, VII, 1), Torino, 1987, pp. 359-559; M. CARAVALE-A. CARACCIOLO, *Lo Stato pontificio da Martino V a Pio IX* (*Storia d'Italia*, dir. da G. GALASSO, XIV), Torino, 1997².

[3] Su Albornoz, P. COLLIVA, *Il cardinale Albornoz. Lo Stato della Chiesa. Le "Constitutiones Aegidianae„ (1353-1357)* [Studia Albornotiana, 32], Bolonia, 1977. Sullo Stato pontificio preavignonese, cfr. inoltre D. WALEY, *The Papal State in the Thirteenth Century*, London, 1961; A. EITEL, *Der Kirchenstaat unter Klemens V.*, Berlin-Leipzig, 1907. Sul valore di modello dell'amministrazione albornoziana, A. GARDI, *L'amministrazione pontificia e le province settentrionali dello Stato (XIII-XVIII secolo)*, in «Archivi per la storia», XIII, 2000, pp. 35-65.

[4] La lettera è riportata in F. FILIPPINI, *La prima legazione del cardinale Albornoz in Italia (1353-1357)*, in «Studi storici», V, 1896, pp. 81-120, 377-414, 485-530 (la citazione a p. 100).

La figura del cardinale qui scompare: il conflitto, che mira a ripristinare la legittima autorità politica della Chiesa romana nella provincia, avrà anche come effetto il *vituperium* o l'*honor* del Papa; e si tratta d'una guerra santa, in quanto volta a tutelare i diritti della Chiesa[5]. Il dominio territoriale, infatti, è ancora in buona parte un annesso secondario del complesso di diritti spirituali e patrimoniali di cui gode il Papa in quanto vescovo di Roma, patriarca d'Occidente, guida della Chiesa cattolica[6], il che non significa tuttavia che Albornoz ritenga poco importante l'im-

[5] Sul concetto (politico-militare) di "onore" nel tardo Medioevo, cfr. le indicazioni di R. BORDONE, *L'aristocrazia: ricambi e convergenze ai vertici della scala sociale*, in N. TRANFAGLIA-M. FIRPO (edd), *La storia. I grandi problemi dal Medioevo all'Età Contemporanea*, Torino, 1988, I, pp. 145-175, e di A. VAUCHEZ-C. VINCENT (edd), *Dizionario enciclopedico del Medioevo*, Paris-Roma-Cambridge, 1998-1999, II, pp. 1325-1326. Occorre peraltro rilevare che esso pare di uso comune nel lessico politico pontificio: non solo le stesse Costituzioni Egidiane sono dichiaratamente prodotte da Albornoz "pro honore ecclesie" (*Costituzioni Egidiane dell'anno MCCCLVII*, a cura di P. SELLA, Roma, 1912, pp. 1-2), ma già Innocenzo III, nel nominare il cardinale Gregorio di S. Maria in Porticu tutore di Federico II di Sicilia ne loda l'azione «pro statu et honore ipsius [Siciliae] manutenendo» [J.-P. MIGNE (ed), *Patrologiæ cursus completus*…, Series Latina, Lutetiae Parisiorum, CCXIV, 1855, col. 518]; cfr. anche l'uso del termine fatto a metà Trecento dalla Signoria fiorentina nei documenti pubblicati in A. SORBELLI, *La signoria di Giovanni Visconti a Bologna e le sue relazioni con la Toscana*, Bologna, 1906 [rist. an. Sala Bolognese, 1976], ad es. pp. 341-344, e qualche decennio prima, in ambito aragonese, in quelli citati da G. MOLLAT, *Contribution à l'histoire du sacré collège de Clément V à Eugène IV*, in «Revue d'histoire ecclésiastique», XLVI, 1951, pp. 22-112 e 566-594, a pp. 24-26. Per quello di "guerra santa", oltre a quanto esposto in G. MORONI, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*…, Venezia, 1840-1879, XVIII, pp. 277-303, cfr. J. RICHARD, *La Chiesa latina e i non cristiani situati fuori della cristianità: crociate e missioni*, in M. MOLLAT DU JOURDIN-A. VAUCHEZ (edd), *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*, VI, Roma, 1998, pp. 826-841 e A. VAUCHEZ, *Contestazioni ed eresie nella Chiesa latina*, *ibidem*, pp. 302-332; inoltre, specificamente, N. HOUSLEY, *The Avignon Papacy and the Crusades, 1305-1378*, Oxford, 1986; ID., *The later Crusades, 1274-1580; from Lyons to Alcazar*, Oxford, 1992.

[6] Sul rafforzamento del Papa all'interno della Chiesa latina nel tardo Medioevo, A. PARAVICINI BAGLIANI, *L'apogeo del papato*, in A. VAUCHEZ (ed), *Storia del cristianesimo*, cit., V, 1997, pp. 553-590, e E. BRAMBILLA, *Alle origini del Sant'Uffizio. Penitenza, confessione e giustizia spirituale dal medioevo al XVI secolo*, Bologna, 2000, pp. 153-157. La posizione del dominio territoriale nel quadro mentale e amministrativo del Papato avignonese è attestata dal fatto che esso ancora nel Quattrocento dipendesse dalla Camera apostolica (l'organo finanziario della Chiesa), come ne dipendevano le tenute di proprietà della Chiesa romana o le collettorie che riscuotevano le imposte sui benefici: cfr. P. PARTNER, *The Papal State under Martin V. The administration and government of the temporal power in the early fifteenth century*, London, 1958, pp. 131-138. Sulla dimensione teologica e canonistica del potere temporale, P. PRODI, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Bologna, 1982, pp. 29-32 e 43-50.

presa di recuperarlo; come infatti scrive pochi giorni dopo allo stesso Audebert e al cardinale Bertrand de Déaulx lamentando di essere di fatto bloccato a Montefiascone con pochi rifornimenti, «Tallia obrobria non eram solitus sustinere: calamitates quas patior, multas alias etiam istis maiores non possem scribere». Il brillante cancelliere di Alfonso XI di Castiglia, il vittorioso legato papale contro i mori d'Andalusia vive le difficoltà attuali come una sconfitta personale: «amara […] sors merito peccatorum meorum non dubito dedit ut tali tempore et tali in loco mitterer». Eppure, «preeligo mori quam […] dimittere terram istam et ire alibi» e non dispera, se avrà soccorso di uomini e denaro, di rovesciare le sorti del conflitto[7]. Albornoz trasporta dunque nella missione che svolge per conto d'Innocenzo VI e della Chiesa romana tutto il proprio vissuto di cortigiano e di uomo di guerra, ma anche di nodo d'una rete clientelare: nella stessa lettera raccomanda un proprio protetto come vescovo di Tarazona, poco dopo si dimostra sollecito delle vicende della Castiglia (e in essa della propria casata), sconvolta dai contrasti tra sovrano, nobili e comunità[8]; nella seconda parte del suo lungo incarico, poi, il suo disaccordo col nuovo papa Urbano V evidenzia altri aspetti della sua personalità. Allorché apprende che il Pontefice ha deciso di rappacificarsi con Bernabò Visconti e, contestualmente, sottrarre dalle sue competenze di legato in Italia la Lombardia a favore di Androin de la Roche, Albornoz scrive al suo rappresentante ad Avignone, Nicolò Spinelli, di essere contento della pace in sé e per sé ma, viste le concessioni fatte a Visconti, di preferire assai di non esservi implicato («Haec tamen penes vos secreta volumus remanere»); quanto alla divisione di competenze tra i due Legati, egli calcola che resteranno a sua disposizione entrate per 10000 fiorini l'anno, contro i 20000 di De la Roche: «et considerato quod sum antiquior cardinalis quam ipse, videatis si congrua divisio ista foret; nec hoc credimus meruisse; quicquid tamen dominus noster ordinare voluerit, habemus tolerare», salvo che Albornoz non intende affatto riassumersi il peso della guerra se gli accordi con Bernabò non risultassero durevoli: aspetterà qualche mese, poi «incipiemus loqui, sicut requiret et exiget honor noster; hoc tamen ultimum remaneat penes nos»[9]. Il resto della missiva è dedicato ad informare

[7] F. Filippini, *La prima*, cit., pp. 101-102 (lettera del 14 Febbraio 1354).

[8] La lettera relativa ai fatti di Spagna *ibidem*, pp. 119-120 (sulla sua cronologia, cfr. P. Colliva, *Il cardinale*, cit., p. 93).

[9] La lettera (14 Gennaio 1364) è in F. Filippini, *La IIª legazione del card. Albornoz in Italia (1358-1367)*, in «Studi storici», XII, 1903, pp. 263-337, XIII, 1904, pp. 3-52, XIV, 1905, pp. 29-68: nel n. XIII, a pp. 32-36 (le citazioni alle pp. 32-34).

Spinelli su come rispondere alle calunnie che corrono ad Avignone sull'operato dei collaboratori del Legato e su benefici da ottenere loro in Curia. Se, dunque, un Legato in consonanza col Papa scompare entro l'ombra del sovrano, in caso di disaccordo la sua figura individuale riemerge potentemente, per dissociarsi (ancorché senza troppo clamore), per neutralizzare le manovre dei detrattori, per difendere la propria posizione in Curia, gl'interessi dei propri protetti, il proprio *honor*. Il collaboratore papale è dunque portatore d'una politica originale, che può anche non coincidere con quella del Pontefice, tanto nelle grandi scelte (la ricerca dell'accordo coi Visconti) quanto nelle piccole (la nomina d'un castellano)[10], ma che rispetta una precisa scala di priorità: la fedeltà di fondo alla Chiesa romana e al Papa; l'obbedienza intelligente agli ordini e, dunque, il dovere di esporre i dubbi sulle scelte ritenute erronee; infine, la tutela del proprio *honor* e dei propri interessi materiali (individuali, di casata, di rete clientelare, di terra d'origine)[11]. Ogni collaboratore pontificio è infatti titolare di interessi differenti, dovuti alle molteplici appartenenze in cui nascita e rango l'hanno collocato: egli dovrà dunque in ogni momento decidere se e come privilegiare nelle sue azioni il servizio al Papa o l'arricchimento personale, il rafforzamento del principe nel cui dominio è nato o quello della sfera di persone che ruotano intorno a lui.

3. Un salto di oltre un secolo ci mette in condizione di seguire ciò che scrive Jacopo Gherardi, segretario apostolico e nunzio per Innocenzo VIII presso Lorenzo il Magnifico e Ludovico il Moro. Il Papa è ormai un principe territoriale italiano che vorrebbe imporsi ai signorotti semindipendenti del suo dominio e ricerca l'alleanza fiorentina o milanese per attaccare il regno di Napoli che gli ricusa il tributo feudale. Il linguaggio che usano i suoi rappresentanti è però ben diverso: Gherardi riferisce di aver detto al Magnifico che

[10] Albornoz al vescovo d'Avignone Anglic Grimoard, fratello del Papa, 17 Gennaio 1364 (*ibidem*, XIII, pp. 38-39).

[11] Sulle casate tardomedievali, cfr. le indicazioni critiche di J.S. Grubb, *La famiglia, la roba e la religione nel Rinascimento: il caso veneto*, Vicenza, 1999; sulle reti clientelari che dalla corte pontificia di epoca avignonese si allargano alle regioni di provenienza degli ufficiali papali, oltre che in B. Guillemain, *La cour pontificale d'Avignon. 1309-1376. Étude d'une société*, Paris, 1966[2], contributi importanti sono in *Le fonctionnement administratif de la papauté d'Avignon*, Rome, 1990.

> «Sanctitatem Vestram non moveri cupiditate ampliandi dominii, non avaritia non odio aliquo, sed solum ut tueatur ius apostolatus et ministerii sibi commissi et honorem suum. Quibus conculcatis nil boni aut tuti esse potest in reliquis»;

ai nunzi in Francia suggerisce che

> «multitudo omnes Principes libenter carpit, maxime autem Summum Pontificem, qui, cum sublimius sedeat, facilius ab omnibus conspicitur, et ita in ore omnium magis versatur; gesta autem sua plena iustitiae, aequitatis et clementiae (ut plurimum) in peiorem partem accipiuntur»[12].

L'ideologia ufficiale presenta dunque il Pontefice come suprema autorità giusta e misericordiosa, le cui relazioni internazionali sono dettate unicamente dal desiderio di difendere i propri diritti politici per garantirsi libertà d'azione spirituale; ed effettivamente nel tardo Quattrocento lo Stato non è più un annesso, quanto uno dei perni dell'azione papale, giacché le entrate beneficiali che pervengono dalla Cristianità sono state drasticamente ridotte dai concordati di epoca conciliare[13]. È divenuto pertanto necessario ai Pontefici sviluppare, accanto a quella ecclesiastica, un'amministrazione politica articolata e specializzata, composta da ufficiali che agiscono in base a regole di comportamento altamente formalizzate, usano un proprio gergo curiale-umanistico e sono partecipi di un forte spirito di corpo, almeno all'interno dei singoli dicasteri. Gherardi, esponente di questo tipo di ufficiali, è ben consapevole della loro peculiare posizione (servire il Papa come specialisti della politica) allorché spiega al cardinale Francesco Todeschini Piccolomini, nipote di Pio II, che gli chiedeva di protestare a Milano contro un libro che criticava lo zio papa, di non poterlo fare a causa della sua posizione di nunzio, «cum publica, non privata, hic curem»: un suo passo, per quanto informale, sarebbe interpretato come ordine di Innocenzo VIII. È significativo che il servizio al Papa venga qualificato come *publicum* (con-

[12] La prima citazione (Gherardi a Innocenzo VIII, 20 Settembre 1487) è in *Dispacci e lettere di Giacomo Gherardi nunzio pontificio a Firenze e Milano (11 settembre 1487-10 ottobre 1490)*, a cura di E. CARUSI, Roma, 1909, p. 12; la seconda (id. ai nunzi Leonello Chieregati e Antonio Flores, 20 Maggio 1488) *ibidem*, pp. 137-138: Gherardi qui nega che un'istigazione papale abbia ispirato la rivolta di Forlì contro i Riario. Su Gherardi, cfr. *Dizionario Biografico degli Italiani*, LIII, Roma, 1999, pp. 573-576.

[13] La tesi dello Stato come sostegno dell'azione pastorale del Papa avrà larga fortuna nella pubblicistica pontificia sino al XIX secolo: cfr. P. PRODI, *Il sovrano*, cit., pp. 47-49 e 61-63 (e, per l'Ottocento, A. CAPONE, *Destra e Sinistra da Cavour a Crispi* [*Storia d'Italia*, dir. da G. GALASSO, XX], Torino, 1981, pp. 70-72 e 93-104); sulle motivazioni materiali di tale tesi, P. PRODI, *Il sovrano*, cit., pp. 300-306; A. GARDI, *La fiscalità pontificia tra medioevo ed età moderna*, in «Società e storia», IX, 1986, pp. 509-557, a pp. 526-533.

trapposto all'interesse *privatum* del cardinale che vuol difendere la memoria dello zio), con un termine sulla cui applicabilità storica oggi si discute[14], ma che era evidentemente parte dell'orizzonte concettuale d'un segretario papale del Quattrocento. Gherardi rivela d'altronde il suo retroterra e la sua consapevolezza tecnico-politica quando scrive a Innocenzo VIII che

> «Didici annos quam plures esse secretarius, nunc tanto magis ero memor imperii Vestre Beatitudinis [mantenere il segreto sui colloqui avuti col Magnifico], quanto potestas imperantis est maior, que parem non habet in terris».

Questa assoluta superiorità del Papa, tuttavia, pare essere un dato più affermato che sentito o, più esattamente, un *Leitmotiv* che, al di là della retorica di corte, dipende dalle possibilità di carriera che il servizio al Papa offre più che non dal fascino della sua figura religiosa: quando l'amico Ardicino della Porta viene nominato cardinale, Gherardi si congratula con lui dicendogli che

> «Docuit Pontifex tam prudenter quam sancte non esse desperandum his qui fideliter et diligenter operantur in vinea Sabaoth, postquam non fraudantur operarii mercede sua. Nunc igitur non dimittat dominus [Della Porta] servum suum [Gherardi] in amaritudine, sed videant oculi mei salutare tuum, domine, quo diu fruantur et in eo conquiescant, donec optata veniat dies eius»,

ove nello sconcertante centone di reminiscenze scritturali la santità del Papa si manifesta nel premiare, con la promozione, i suoi fedeli servitori (che, a loro volta, cercheranno di aiutare i propri amici a raggiungere lo stesso traguardo); non diversamente, rallegrandosi con Enrico Bruni che è divenuto suo collega per la nomina a segretario apostolico, Gherardi gli scrive che «Pontifex [...] in quo (ut refert scriptura) est prophetiae spiritus, non sine spiritu te elegit, neque absque maxima causa quingentis aureis

[14] Cfr. in proposito G. CHITTOLINI, *Il 'privato', il 'pubblico', lo Stato*, in G. CHITTOLINI-A. MOLHO-P. SCHIERA (edd), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Bologna, 1994, pp. 553-589, e P. VON MOOS, *«Public» et «privé» à la fin du Moyen Âge. Le «bien commun» et la loi de la conscience*, in «Studi medievali», s. III, XLI, 2000, pp. 505-548. La coppia terminologica 'publico/privato' è d'altronde di uso frequentissimo nella riflessione politica del Machiavelli dei *Discorsi* (cfr. ad es. l. I, 7-8), mentre nel *Principe* è sostituita da quella 'principe/privato' (ad es. nei capp. VI-VIII), salvo ove si parla di repubbliche (così nel cap. X, a proposito delle città libere tedesche) e trattando dei principati ecclesiastici (cap. XI), in cui si dice che i successi politico-militari di Giulio II furono tanto più lodati in quanto «fece ogni cosa per accrescere la Chiesia e non alcuno privato» (p. 57).

est muneratus»[15]. Mentre dunque, in questo secondo Quattrocento, il dominio territoriale appare una realtà centrale nelle considerazioni dei Papi, il vero e proprio apparato burocratico che se ne occupa si presenta come ricco di occasioni di sistemazione per i suoi componenti, che non solo vi perseguono la propria carriera individuale, ma ne fanno il centro nevralgico della loro rete di clientele, data la facilità di accedere ad uffici e benefici: il carteggio di Gherardi abbonda di richieste e offerte di patronato, di accenni alle possibilità di avanzamento professionale e di previdenza per la vecchiaia, di desiderio del nunzio, se il Papa lo consente, di tornare a Roma, centro intorno a cui ruota la vita dell'ufficiale pontificio[16].

4. Trascorre un altro secolo, in cui il Papato si trova ad affrontare una crisi epocale: le guerre d'Italia e la Riforma protestante trasformano lo Stato pontificio in una potenza di secondo piano e il vescovo di Roma nel capo d'una sola parte della Cristianità occidentale. La reazione, articolata, consisterà nel serrare le fila, rilanciando la figura del Papa come indiscussa guida della Chiesa e centro dello schieramento cattolico d'Europa, obbligato pertanto a non spalleggiare apertamente gli Asburgo o la Francia nella lotta per l'egemonia continentale; sul piano interno, ciò si traduce nell'assumere il pieno controllo del dominio territoriale e selezionare un ceto dirigente su cui il sovrano possa fare totale affidamento. È insomma il momento delle scelte radicali e della fedeltà senza ripensamenti, tanto

[15] Per la lettera a Innocenzo VIII, *Dispacci e lettere di Giacomo Gherardi*, cit., p. 12; per quella a Todeschini (18 Marzo 1488), *ibidem*, p. 88 (l'opera è la biografia di Francesco Sforza scritta da Giovanni Simonetta); quella a Della Porta (18 Marzo 1489) *ibidem*, p. 293: si tratta di un centone di reminiscenze evangeliche (soprattutto da *Giovanni*, cap. 15, *Matteo*, capp. 10 e 20, *Luca*, cap. 2). Per quella a Bruni (11 Febbraio 1488), *Dispacci e lettere di Giacomo Gherardi*, cit., p. 77; ma in diverse lettere traspare lo spirito di corpo che unisce il collegio dei segretari apostolici.

[16] Tra i numerosi esempi, cfr. *Dispacci e lettere di Giacomo Gherardi*, cit., pp. 253, 389, 475. Sui diversi rami dell'amministrazione pontificia nel XV secolo, una sintesi in A. GARDI, *Gli 'officiali' nello Stato pontificio del Quattrocento*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Cl. di Lettere e filosofia, s. IV, Quaderni, 1, 1997, pp. 225-291; sulla Curia e il suo ruolo sociale, A. PROSPERI, *«Dominus beneficiorum»: il conferimento dei benefici ecclesiastici tra prassi curiale e ragioni politiche negli stati italiani tra '400 e '500*, in P. PRODI-P. JOHANEK (edd), *Strutture ecclesiastiche in Italia e in Germania prima della Riforma*, Bologna, 1984, pp. 51-86; G. CHITTOLINI, *Stati regionali e istituzioni ecclesiastiche nell'Italia centrosettentrionale del Quattrocento*, in R. ROMANO-C. VIVANTI (edd), *Storia d'Italia*, Torino, *Annali*, IX, 1986, pp. 147-193; M. PELLEGRINI, *Corte di Roma e aristocrazie italiane in età moderna. Per una lettura storico-sociale della curia romana*, in «Rivista di storia e letteratura religiosa», XXX, 1994, pp. 543-602. Sui temi delle clientele in generale, R.G. ASCH-A.M. BIRKE (edd), *Princes, patronage and the nobility. The Court at the beginning of modern age, c. 1450-1650*, London-Oxford, 1991.

più dopo che la creazione dell'Inquisizione e il concilio di Trento hanno istituito uno stretto legame tra conformismo religioso e lealtà politico-ecclesiale[17]. Queste sono le prospettive con cui deve misurarsi il cardinale Alessandro Sforza di S. Fiora, inviato nel 1570 da Pio V a reggere la legazione di Bologna e Romagna[18]. La sua corrispondenza rivela che egli, pur essendo un membro di rilievo del Sacro Collegio e un grande feudatario, è pienamente consapevole del ruolo d'un collaboratore pontificio: Sforza sa bene di essere in primo luogo «ministro di sua santità» e di dover dunque privilegiare gli obblighi d'ufficio rispetto ad ogni altra considerazione personale o familiare; conscio che il suo compito fondamentale è «aspettare quanto mi sarà commandato, per esseguir prontamente gli ordini di nostro signore [il Papa], del modo che io ho fatto fin qui et farò sempre», egli non solo non vuole lasciare «occasione ai maligni di dire ch'io havessi anteposti i miei interessi privati al servitio di nostro signore» ma, come scrive al tesoriere generale, intende mettere sé e le sue facoltà a disposizione del Pontefice:

> «Sua santità et vostra signoria hanno a persuadersi che da me non sia per farsi mai cosa in diservitio, ma sì bene cercarsi, in tutto quello che si potrà honestamente, l'hutile di essa reverenda Camera [apostolica], non havend'io altra mira che di servire a nostro signore, trovandomi (per Dio gratia) facoltà tale da poter spendere largamente in tutte le occasioni, come son per fare in questa specialmente, per honor di sua beatitudine et mio»[19].

Ricompaiono qui temi già affiorati in Gherardi (quale la contrapposizione tra interesse privato e servizio al Papa), ma anche in Albornoz, a partire da quello dell'onore come esito dell'azione politica. Il fine della politica papale è infatti duplice: se a Ippolito Turchi, governatore estense di Modena, si ripete convenzionalmente che «non è costume della Sedia

[17] Sullo stretto legame post-tridentino tra ortodossia religiosa e fedeltà politica, oltre ai saggi di P. Prodi-C. Penuti (edd), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, 1994, cfr. ora E. Brambilla, *Alle origini*, cit., pp. 535-565.

[18] Su Sforza, A. Gardi, *Cardinale e gentiluomo. Le due logiche del legato di Bologna Alessandro Sforza (1570-1573)*, in «Società e storia», XX, 1997, pp. 285-311. Le sue lettere vengono qui citate (in base alla data) da Archivio di Stato di Modena, *Cancelleria*, *Documenti di stati e città*, 2, «Registro delle lettere che scrisse il cardinale Alessandro Sforza essendo legato di Bologna et di Romagna sotto papa Pio quinto».

[19] Le citazioni sono tratte, nell'ordine, dalle lettere di Sforza ad Alfonso II di Ferrara, 27 Gennaio 1570 (e cfr. id. al segretario papale Girolamo Rusticucci, 14 Giugno 1570, in cui si antepone la fedeltà al Papa ai legami coi Medici); id. a Rusticucci, 7 Ottobre 1570; id. al cardinale nipote Michele Bonelli, 14 Febbraio 1571; id. al tesoriere generale Bartolomeo Bussotti, 25 Gennaio 1570. Più volte Sforza sottolinea la "fatica" insita nel servizio: cfr. id. al suo agente Ottaviano Ottoni, 24 Maggio e 4 Novembre 1570.

apostolica, né di suoi ministri, usurpare quel d'altri, ma ben difendere le sue giurisdizioni», è pure chiaro a Sforza che in caso d'insuccessi «conviene che ci mettiamo non solo della dignità et della riputatione, ma ci lasciamo anche pregiudicare, il che io non posso approvare, per honore et per servitio di sua santità»[20]. L'efficienza politico-amministrativa ridonda insomma a vantaggio del sovrano anche in quanto ne accresce la considerazione pubblica, ed è perciò tanto più importante nel momento in cui il Papato post-tridentino sta cercando di recuperare credibilità internazionale. Sforza applica alcune regole basilari: difendere la giurisdizione statale dalle ingerenze esterne; evitare che i consigli comunali siano dominati da un'unica fazione e mostrare che le norme valgono anche per i grandi nobili e che la giustizia si applica egualmente a tutti i sudditi; combattere i tentativi di scavalcare il Legato ricorrendo direttamente alle autorità della Capitale, meno informate sugli affari locali e più prone a muoversi in base a logiche clientelari («quando io ho scoperto un delitto et procedo al castigo per i debiti termini di giustitia, eccoti comparere un ordine che si faccia gratia, di modo ch'io non acquisto altro che, procedendo con ognuno senza rispetto come vuole il dovere, io mi concito l'odio di signori, dei parenti et d'amici et d'ognuno, poiché il male si ha tutto da me et il bene di costà», cioè da Roma); e ancora, insistere sul diritto di disporre di subalterni di fiducia (e che possa scegliere e revocare), essendo responsabile della loro condotta; disponibilità a rispondere politicamente delle proprie azioni al Papa, al suo segretario e al cardinale nipote, ma rifiuto di sottostare alla congregazione della Consulta come un qualsiasi governatore subalterno. Sono i temi che nei decenni successivi verranno sintetizzati in una serie di istruzioni per i rettori provinciali[21], ma visti da un Legato, ov-

[20] Le citazioni sono nell'ordine dalle lettere di Sforza a Turchi, 19 Marzo 1570, e id. a Rusticucci, 18 Maggio 1570. Sulla tematica dell'onore in età moderna, C. Donati, *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Roma-Bari, 1988.

[21] Giurisdizione: Sforza ad Alfonso II, 8 Luglio 1570. Fazioni e grandi nobili: id. a Rusticucci, 10 Marzo, 7 Maggio e 2 Agosto 1570. Ricorso a Roma per scavalcare il Legato: id. a Bussotti, 25 Febbraio 1570, e a Ottoni, 3 Giugno 1570 (da cui viene la citazione). Subalterni: id. a Rusticucci, 28 Gennaio 1570. Polemica sulla Consulta: id. a Ottoni, 17 Settembre 1570. Sui conflitti di giurisdizione, A. Gardi, *Legati di Bologna e poteri signorili dell'area estense all'epoca di Alfonso II*, in E. Fregni (ed), *Archivi territori poteri in area estense (Secc. XVI-XVIII)*, Roma, 1999, pp. 317-345; sul problema delle fazioni, C. Casanova, *Gentilhuomini ecclesiastici. Ceti e mobilità sociale nelle Legazioni pontificie (secc. XVI-XVIII)*, Bologna, 1999; sull'ideologia del governo, P.J. Rietbergen, *Problems of Government. Some observations upon a 16th century 'Istruttione per li governatori delle città e luoghi dello Stato Ecclesiastico'*, in «Mededelingen van het Nederlands Instituut te Rome», n. s., XLI, 1979, pp. 173-201; sulle clientele, G. Fragnito, *Le corti cardinalizie nella Roma del Cinquecento*, in «Rivista storica italiana», CVI, 1994, pp. 5-41; Ch. Weber, *Senatus Divinus. Verborgene Strukturen im Kardinalskollegium der frühen Neuzeit (1500-1800)*, Frankfurt am Main, 1996.

vero da uno stretto collaboratore del Papa ben consapevole del proprio rango. Sforza, che appartiene a un ceto superiore a quello di Gherardi, sa di essere ai vertici della Chiesa grazie alla sua estrazione sociale e, in lui, l'obbedienza e il servizio al Pontefice trovano il proprio limite nella reputazione e nell'onore personale del prelato. Orgoglioso di essere feudatario e cardinale, egli inserisce infatti le considerazioni di ceto nell'adempimento del servizio: reclama pertanto di avere competenze identiche ai suoi predecessori, «per honor mio o, per dir meglio, per fugir il detrimento della riputatione», ritiene il successo nell'incarico un accrescimento del proprio onore personale e, se esige che gli ufficiali subalterni della Legazione non lo aggirino intrattenendo rapporti diretti con le autorità di Roma, quando essi sono di origine nobiliare è molto meno severo verso le loro mancanze che non verso quelle dei nobili-sudditi[22]. Ci troviamo qui di fronte al contrasto, che già Chabod rilevava per la Milano di Carlo V, tra due modelli diversi amministrazione, basati rispettivamente sui rapporti interpersonali e sui doveri d'ufficio: o, più precisamente, di fronte a un ufficiale che rivendica con forza le proprie esigenze di riconoscimento sociale all'interno delle differenti logiche di un apparato in via di avanzata burocratizzazione[23].

5. Alla fine del Cinquecento appare dunque in atto una differenziazione, nel modo di intendere il servizio politico al Papa, tra chi considera tale servizio una scelta *conseguente* al proprio rango e chi lo ritiene una scelta di carriera che possibilmente *conduce* ad una promozione sociale. Se ci spostiamo avanti di un secolo, troveremo che vincoli personali e obblighi di servizio non sono più componenti parallele (se non collidenti) della mentalità degli ufficiali pontifici, ma che i primi sono stati sussunti stabilmente nei secondi. La posizione internazionale del Papato è assai mutata con le guerre di religione conclusesi a metà Seicento: primeggia in Europa

[22] Orgoglio per la condizione di feudatario e di cardinale: Sforza a Ottoni, 16 Agosto 1570; id. a Rusticucci, 30 Settembre 1570. Onore: id. a Ottoni, 3 Febbraio 1570 (da cui è tratta la citazione); id. ad Alfonso II, 4 Marzo 1570. Atteggiamento verso ufficiali subalterni e nobili sudditi: id. a Ottoni, 18 Marzo 1570; id. a Rusticucci, lettere del 18 Maggio e tra 12 e 21 Maggio 1570.

[23] Cfr. F. CHABOD, *Lo stato e la vita religiosa a Milano nell'epoca di Carlo V*, Torino, 1971, pp. 169-177. Per questi temi, cfr. G. ANGELOZZI, *Cultura dell'onore, codici di comportamento nobiliari e Stato nella Bologna pontificia: un'ipotesi di lavoro*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, 1983, pp. 305-324; B.G. ZENOBI, *Le «ben regolate città». Modelli politici nel governo delle periferie pontificie in età moderna*, Roma, 1994.

una monarchia francese che controlla saldamente la propria Chiesa nazionale e conduce una politica estera spregiudicatamente non-confessionale. Il Pontefice deve dunque cercare di usare la propria residua autorità spirituale per proporsi come protettore delle Chiese locali e come mediatore tra le potenze cattoliche, che dal canto loro tentano invece di influire sulla sua elezione e sulle sue scelte costituendosi fazioni favorevoli in seno al Sacro collegio. Per converso, all'interno del proprio principato il Papa gode d'un'autorità ormai indiscussa e, insieme alla propria famiglia, controlla un apparato di potere in cui il cardinalato è divenuto fondamentalmente il traguardo per la carriera dei funzionari di successo. Il risultato è che si va delineando un'amministrazione curiale composta unicamente di italiani o italianizzati dipendente solo dal Papa e dal cardinale nipote, mentre il collegio cardinalizio e la corte sono luoghi di rappresentanza degl'interessi (politici, economici, sociali) che intendono condizionare l'azione pontificia[24]. Chi dunque sceglie il servizio papale dev'essere pronto a duri sacrifici sul piano personale: quando Francesco Buonvisi, nunzio in Polonia per Clemente X, si trova in urto col re Michele, offre le proprie dimissioni al cardinale nipote Paluzzo Paluzzi Altieri dicendo che,

> «se complisse il cedere per non far peggio, V. Em. non risparmi la mia persona e se giovasse che un huomo perisse per il populo, non mi mancherebbero mezzi da giustificarmi et a V. Em. di salvar poi la mia reputazione con altre gratie, le quali però non pretendo e libberamente mi offerisco ad ogni depressione per giovare al pubblico e per disimpegniare Nostro Sig.re».

Chi parla così è un patrizio lucchese, nipote di cardinale e cortigiano papale dall'età di 22 anni; è lo stesso che, scoraggiato, poche settimane dopo ripeterà a Paluzzi:

> «io ho creduto che la parte di buon ministro fosse di servire il padrone come voleva, senza pensare a me stesso, e, se converrà a sacrificarmi al ben pubblico, ha-

[24] Su questi temi, J.F. Broderick, *The Sacred College of Cardinals: Size and Geographic Composition (1099-1986)*, in «Archivum historiae pontificiae», XXV, 1987, pp. 7-71; R. Ago, *Carriere e clientele nella Roma barocca*, Roma-Bari, 1990; M. Pellegrini, *Corte*, cit., pp. 543-602; I. Fosi, *All'ombra dei Barberini. Fedeltà e servizio nella Roma barocca*, Roma 1997; G. Signorotto-M.A. Visceglia (edd), *La corte di Roma tra Cinque e Seicento "teatro" della politica europea*, Roma, 1998; M.A. Visceglia, *«La giusta statera de' porporati». Sulla composizione e rappresentazione del Sacro Collegio nella prima metà del Seicento*, in «Roma moderna e contemporanea», IV, 1996, pp. 167-211.

verò più gusto di questo che di qual si voglia ricompensa, con la sicurezza che […] V. Em. […] non lascierà […] di mostrarmi il suo benignissimo gradimento anco per non squorare gl'altri ministri»[25].

Occorre qui fare attenzione al lessico impiegato tanto quanto ai contenuti esposti: accanto alle reminiscenze evangeliche (della Passione: *Giovanni* 11, 50 e 18, 14) e all'abituale definizione di sé come 'ministro' d'un 'padrone' (che però è ormai il cardinale nipote almeno quanto il Papa in persona), ricompare qui l'idea di 'pubblico' e 'bene pubblico' per indicare l'utilità della Santa Sede e della Chiesa universale. A questo servizio pubblico, che si riassume nell'obbedienza agli ordini dei padroni, il ministro deve subordinare tutto, compreso l'onore di fronte al mondo; penseranno poi i padroni a rendergli giustizia, in base quasi più alla sua buona volontà che agli effettivi risultati raggiunti. Tale atteggiamento di negazione di sé è possibile a Buonvisi perché, attraverso il fortissimo legame personale col cardinale nipote (cui scriverà che «Nostro Sig.re e V. Em. […] sono padroni del mio arbitrio»), egli si identifica ormai con l'apparato istituzionale in cui è inserito[26]: le sue sconfitte sarebbero sconfitte della Chiesa e del Papa, così come i suoi successi sono successi dei 'padroni' e della Chiesa insieme. Quando riesce ad instaurare un rapporto di fiducia col re ed i maggiorenti polacchi, il nunzio esulta:

«Ancor io saprei farmi amare, se volessi secondare i genij e gettare dietro le spalle il servitio del mio prencipe, senza resistere e senza né meno avvisare quello che è pregiuditiale, ma in questa forma non occorrerebbe tener fuori i nuntij. […] Ho avuto tanta destrezza da superare tutto con gloria di Nostro Sig.re et di V. Em.»[27].

All'identificazione stretta tra il nunzio e l'istituzione che serve si contrappone invece la tradizionale diffidenza (già riscontrata dall'epoca di Albornoz in poi) per la corte, sede dei detrattori, dei rivali, dei colleghi in-

[25] La prima citazione è da F. Buonvisi, *Nunziatura a Varsavia*, a cura di F. Diaz-N. Carranza, Roma, 1965, I, p. 253 (lettera del 21 Giugno 1673); la seconda *ibidem*, p. 306 (9 Agosto 1673; cfr. anche la lettera eiusd. eid. del 26 Luglio *ibidem*, pp. 288-289). Su Buonvisi, cfr. *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., XV, 1972, pp. 319-325.

[26] La citazione è da F. Buonvisi, *Nunziatura*, cit., I, p. 244 (14 Giugno 1673); e cfr. *ibid.*, p. 230 (id. eid., 31 Maggio 1673, ov'è ancora più esplicita la dedizione al cardinale). Sul Papa come "principe" e "padrone" cfr. ad es. *ibid.*, pp. 166-167 (id. eid., 29 Marzo 1673). L'atteggiamento dell'ufficiale pontificio del tardo Seicento è illustrato da U. Mazzone, «Con esatta e cieca obedienza». *Antonio Pignatelli cardinal legato di Bologna (1684-1687)*, in B. Pellegrino (ed), *Riforme, religione e politica durante il pontificato di Innocenzo XII (1691-1700)*, Galatina, 1994, pp. 45-94; e cfr. ora A. Menniti Ippolito, *Il tramonto della curia nepotista. Papi, nipoti e burocrazia curiale tra XVI e XVII secolo*, Roma, 1999.

[27] F. Buonvisi, *Nunziatura*, cit., I, pp. 340-341 (Buonvisi a Paluzzi, 13 Settembre 1673).

vidiosi, tanto che lo stesso Paluzzi, cui pure Buonvisi è così legato, lo deve ammonire di guardarsi dall'eccesso di efficienza

> «nell'avvenire, per modo che non ecciti in questa Corte la gelosia dei pregiudizij, ch'Ella potesse fare a se stessa e conseguentemente alla causa della fede coll'ardore che ha di ben servire alla Santa Sede»[28].

Ancora una volta, siamo all'identificazione tra il nunzio, la Santa Sede e la fede cattolica. Occorre peraltro rilevare che l'ambiguità concettuale che questa serie di sovrapposizioni implica si riflette anche sull'immagine di sé che il Papato proietta in Europa: Buonvisi cercherà di presentarsi come rappresentante di un pastore interessato solo a mantenere la Polonia unita, libera e cattolica e si vedrà invece contestato, volta a volta, dai suoi oppositori locali come inviato d'un principe italiano preoccupato di allontanare la guerra dalle proprie frontiere o come figura inutile, in quanto doppione dei vescovi e degli arcivescovi locali. Ed effettivamente, malgrado il valore polemico di queste posizioni, egli è il terminale di un Pontefice costretto a basare le proprie ambizioni di guida della Chiesa cattolica sulle risorse che trae in massima parte dalle regioni di cui è sovrano e dal clero italiano, l'unico su cui eserciti un notevole controllo; in altre parole, è il rappresentante di un Papa che vede nel trasformarsi in un principe territoriale efficiente l'unica strada che lo metta in condizione di svolgere con incisività il ruolo di pastore universale[29].

[28] *Ibid.*, pp. 81-82 (Paluzzi a Buonvisi, 7 Gennaio 1673); cfr. inoltre *ibidem*, pp. 253-254 (Buonvisi a Paluzzi, 21 Giugno 1673). Sull'uso del termine "Santa Sede", divenuto frequente a metà Ottocento, G. MORONI, *Dizionario*, cit., LXIII, pp. 152-172; i repertori successivi ne danno una definizione solo diplomatica e giuscanonistica novecentesca: cfr. da ultimo PH. LEVILLAIN (ed), *Dizionario storico del Papato*, Milano, 1996, pp. 1327-1331; G. REZASCO, *Dizionario del linguaggio italiano storico ed amministrativo*, Firenze, 1881 [rist. an. Bologna 1966], p. 1040, lo attesta già in Della Casa.

[29] Istruzioni d'imparzialità al nunzio: F. BUONVISI, *Nunziatura*, cit., I, p. 106; sue affermazioni in tal senso *ibidem*, pp. 97, 209, 426. Accuse polacche a Buonvisi: *ibidem*, p. 306. Controllo papale sul solo clero italiano: *ibidem*, pp. 435 e 456. Identificazione tra Papato, Chiesa e clero locale: *ibidem*, p. 253. Sul timore per i Turchi nel secondo Seicento, M. INFELISE, *La guerra, le nuove, i curiosi. I giornali militari negli anni della Lega contro il Turco (1683-1690)*, in A. BILOTTO-P. DEL NEGRO-C. MOZZARELLI (edd), *I Farnese: corte, guerra e nobiltà in antico regime*, Roma, 1997, pp. 321-348; sul rapporto tra Papato e Chiesa italiana, C. DONATI, *La Chiesa di Roma tra antico regime e riforme settecentesche*, in R. ROMANO-C. VIVANTI (edd), *Storia d'Italia*, cit., *Annali*, IX, pp. 719-766 e M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari, 1992; sulla finanza pontificia, oltre a A. GARDI, *La fiscalità*, cit., cfr. E. STUMPO, *Il capitale finanziario a Roma fra Cinque e Seicento. Contributo alla storia della fiscalità pontificia in età moderna (1570-1660)*, Milano, 1985.

6. Alla fine del Settecento, il percorso avviato centocinquant'anni prima è compiuto. Al ridimensionamento politico e culturale del Papato operato dai sovrani e dalla filosofia illuminista, fanno riscontro una decisa accentuazione della sua dimensione universalistica di guida religiosa e il tentativo di aggiornare funzionalmente l'apparato politico-amministrativo e sviluppare l'economia del proprio dominio temporale. Lo Stato pontificio, grazie soprattutto all'opera di Giovanni Angelo Braschi, poi Pio VI, partecipa dei dibattiti razionalizzatori e avvia iniziative concrete di miglioramento economico e amministrativo[30]; il personale al servizio del Papa è pienamente coinvolto in questo sforzo generale, come attestano le voci di alcuni suoi autorevoli esponenti. Ignazio Boncompagni Ludovisi, polemizzando con gli oppositori del piano economico progettato per la sua legazione di Bologna, scrive:

> «Questo è un Chirografo del nostro Sovrano, questo è un Piano di Legislazione voluto, ordinato, misurato, e disposto da lui, e con tanta efficacia prescritto, con quanta maturità esaminato. Che però egli [l'anonimo estensore delle critiche al piano] deve avvertire che scrive contro una Legge, e contro una risoluzione del suo Principe, quando scrive contro il Chirografo».

Ogni parola usata si potrebbe riferire qui indifferentemente a qualsiasi regime monarchico in cui mal si tollerino critiche alle autorità; ancora più significativo è tuttavia quanto Boncompagni scriverà a Pio VI nel 1789, rievocando l'attuazione del catasto geometrico particellare a Bologna: grazie a tale strumento, dice, il carico fiscale rimasto è quello

> «che la Legge Sociale richiede, e che si conviene o per proporzionare alle facoltà i Contributi, o per fare che tutti contribuiscano al mantenimento di quel Corpo politico, dal quale tutti ricevono e difesa, e tutela, e assistenza, e presidio. [...] Come niuno Stato vi ha, che sia di tali sovrabondanti ricchezze fornito, che a' bisogni straordinarj, ed urgenti possa occorrere, e supplire co' suoi Avanzi, così il credito nazionale senza un nocevole eccessivo ristagno di numerario fa le veci di un largo e abbondante riposto Tesoro. [...] Il medesimo Possidente [...] per essere interessato nelle Acque non lascia d'essere Cittadino, e a sostenere i pesi della Società obbligato»;

il successo della riforma è «Luminosissima prova dell'animo disinteressato della S. V. [il Papa] e de' consiglj veramente Patriotici, che si è degnata di seguitare. [...] il Cielo [...] di quella felicità le sia cortese, della quale la S. V. è più avida, la felicità de' suoi Sudditi». È il segretario di Stato a par-

[30] Su questi temi, oltre alla bibliografia di *Illuministi italiani. Riformatori delle antiche repubbliche, dei ducati, dello Stato pontificio e delle isole*, a cura di G. Giarrizzo-G. Torcellan-F. Venturi, Milano-Napoli, 1998^2, cfr. Ch. Weber, *Die Territorien des Kirchenstaates im 18. Jahrhundert. Vorwiegend nach den Papieren des Kardinals Stefano Borgia dargestellt*, Frankfurt am Main, 1991; Ph. Koeppel (ed), *Papes et papauté au XVIII^e siècle*, Paris, 1999.

lare così al Papa usando, per giustificare una politica economica di ispirazione fisiocratica, una terminologia che è non solo quella della muratoriana 'pubblica felicità', ma addirittura quella contrattualistica rilanciata dalla diffusione di Rousseau; e, ciò che è altrettanto rilevante, termini come 'patriottico', 'nazionale', 'corpo politico', 'cittadino' vengono qui applicati al principato papale e stampati e diffusi, in dialogo con una nascente opinione pubblica di fronte alla quale, non meno che di fronte al sovrano, si avverte la necessità di motivare le scelte politiche[31]. Che questa non sia l'esigenza d'un isolato, per quanto autorevole, è poi provato dalla normativa del cardinale Francesco Carafa, che nella legazione di Ferrara svolge un'azione parallela a quella di Boncompagni a Bologna. Pur non riprendendo la terminologia illuministica, le sue numerose disposizioni sono redatte in modo assolutamente originale, poiché illustrano minutamente ai sudditi il senso di ogni singolo provvedimento: «La Civile Giureprudenza tanto cede […] alla Criminale, quanto più della roba è prezzabile nell'uomo la riputazione, la libertà, la vita»; «Noi […] per dovere del nostro impiego, e carattere, guardiam con occhio d'imparziale giustizia e la Città, e le Terre tutte di questa Legazione»; «Ad una disposizione dal Sovrano stesso prescritta, non possiam Noi, quand'anche volessimo, derogare»[32].

[31] La prima citazione è da [I. Boncompagni Ludovisi], *Le Riflessioni sopra i chirografi di n. s. papa Pio VI. De' 25 Ottobre, e 7 Novembre 1780 risguardanti la pubblica economia di Bologna esaminate*., s. l., 1781 [ma Lucca, 1783], p. 2; le altre da [Id.], *Alla santità di nostro signore papa Pio VI. La pubblica economia di Bologna secondo i chirografi della s. s. Delli 25. Ottobre, e 7. Novembre 1780.*, [Bassano, 1789], pp. 4-5, 7-8, 67. Su Boncompagni, oltre a *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., XI, 1969, pp. 712-719, M.C. Crisafulli, *Il cardinale Boncompagni e la bonifica in Emilia-Romagna*, in «Clio», XXI, 1985, pp. 395-419; sulla circolazione e gli sviluppi italiani del pensiero contrattualistico, fisiocratico e di Montesquieu, F. Venturi, *Settecento riformatore*, Torino, 1969^2-1990, e D. Carpanetto-G. Ricuperati, *L'Italia del Settecento. Crisi. Trasformazioni. Lumi*, Roma-Bari, 1986; riprende il tema della 'pubblica felicità' V. Sani, *Ferrara felice ovvero Della felicità dello Stato di Ferrara di Francesco Containi*, Manziana, 1995. Per un indice della diffusione dei concetti e dei termini utilizzati da Boncompagni, cfr. gli scritti di Agostino Paradisi in *Illuministi italiani. Riformatori delle antiche repubbliche*, cit., pp. 455-480.

[32] La prima citazione da F. Carafa, *De re judiciaria*…, Ferrariae, 1785, I, p. 83 (giustifica l'obbligo per i candidati alle podesterie di produrre un certificato di studio del diritto penale); le successive da *Decreti Dell'Eminentissimo, e Reverendissimo signor cardinale Francesco Carafa* […] *in occasione della visita fatta alla comunità di Lugo Sotto il dì 30. Decembre 1779.*, Ferrara, [1780], pp. 12 (sospende il giudizio su una controversia per appalti tra i comuni di Ferrara e Lugo) e 13 (ribadisce le norme sull'elezione dei consiglieri). Su Carafa, oltre a *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., XIX, 1976, pp. 548-550, cfr. A. Roveri, *L'opposizione ferrarese e romagnola al riformismo pontificio. Prima ricerca*, in «Atti e memorie della Deputazione provinciale ferrarese di storia patria», s. III, XXX, 1984, pp. 209-280; V. Sani, *Tra riformismo settecentesco e rivoluzione francese: la società ferrarese dalla fine della legazione Carafa alla caduta del potere pontificio (1786-1796)*, in «Società e storia», XXII, 1999, pp. 463-517.

Non sono originali, qui, le opinioni di Carafa (che probabilmente non fa che esplicitare il modo di sentire comune tra i collaboratori e gl'impiegati pontifici), ma il fatto stesso che le esprima: anche chi, come lui, concepisce l'autorità sovrana in termini di pura obbedienza da parte dei sudditi sa ormai che tale obbedienza non può più essere cieca. Deve invece esserlo quella dei ministri del Papa, specialmente se ecclesiastici di rilievo, abituati ormai ad considerarsi una cosa sola col loro sovrano. Quando la zarina Caterina II ottiene la nomina cardinalizia del nunzio in Russia Giovanni Andrea Archetti, questi esprime la sua gioia al segretario di Stato cardinale Pallavicini chiedendogli di porlo

> «a piedi suoi [del Papa] questa volta per venerare le alte sue disposizioni piuttosto che fare menzione della beneficenza che ha in animo di compartirmi, e per cui non posso se non confondermi: quello precisamente che mi confonde si è che parmi d'aver veduto nell'animo del mio adorato Padrone non so qual benigna propensione e disposizione ad esercitare verso di me, benché immeritevole, un tratto sì grande della sua clemenza: questa considerazione è quella che mi consola»;

e uno dei suoi successori, Lorenzo Litta, apprendendo nel Marzo 1798 della proclamazione della repubblica a Roma e dell'espulsione di Pio VI dalla città, così si rivolge al vecchio Pontefice:

> «In mezzo a sì triste vicende ricorro alla divina misericordia, mi rassegno a' decreti impenetrabili dell'Altissimo, e mi conforta la promessa del Nostro Redentore Gesù Cristo, animando me stesso colla ferma fiducia che la nave di S. Pietro, sebbene battuta da furiosi venti, e quasi sul punto di vedersi sommersa dalle tempeste, sarà sempre sostenuta da quel Divino Maestro che l'assisterà costantemente sino alla fine de' secoli. Il desiderio ed i voti del mio cuore si diriggono verso V.S^{tà} in cui venero il Capo della Chiesa, il Vicario di Gesù Cristo, il centro della nostra santa religione»[33].

7. L'epoca napoleonica segna una frattura nell'atteggiamento dei maggiori collaboratori papali, che da questo momento appaiono agire sotto la sensazione di essere i difensori d'una cittadella assediata. Se la fine del Settecento ha costretto la Santa Sede a fare a meno del dominio temporale per la prima volta dalla restaurazione albornoziana, riesce loro tuttavia difficile ripensare l'azione della Chiesa nel mondo senza il supporto, pur ridimensionato, delle risorse dello Stato pontificio. Questo, d'altra parte,

[33] La prima citazione è da *Nonciatures de Russie d'après les documents authentiques*, a cura di M.-J. Rouët de Journel, Città del Vaticano 1922-1957, I, p. 333 (7 Maggio 1784); la seconda *ibidem*, II, p. 173 (24 Marzo 1798). Su Litta *ibidem*, pp. V-VII; su Archetti, *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., III, 1961, pp. 754-756.

si è perfettamente inserito nell'Italia napoleonica e condivide nel primo Ottocento l'aspirazione all'indipendenza e all'unità nazionale che percorre la Penisola, come provano le rivoluzioni del 1831, 1848 e 1859, insieme agli altri moti minori che ne punteggiano la vita sino al 1870. I funzionari della monarchia pontificia devono perciò misurarsi con fenomeni sempre meno conciliabili: da un lato, il Papato accentua la sua rivendicazione del ruolo di guida della Chiesa cattolica (che risponde con l'ultramontanismo e lo sforzo missionario alle ferite dell'epoca rivoluzionaria) e giustifica il possesso del potere temporale come funzionale a tale rinnovato sforzo spirituale; dall'altro, non riesce a mobilitare i propri sudditi o, almeno, i loro ceti dirigenti laici, in tale direzione e si troverà costretto a contare sempre di più sul sostegno diplomatico-militare austriaco o francese per puntellare il proprio traballante potere, finendo col divenire di fatto, all'interno come all'esterno del proprio principato, non un'autorità generalmente riconosciuta, ma il punto di riferimento di un partito in lotta per l'autoaffermazione. Di conseguenza, i collaboratori del Papa manterranno e accentueranno le caratteristiche di efficienza tecnica in campo politico-diplomatico e una fedeltà così incondizionata da assumere caratteri di vera e propria traslazione affettiva, mentre verranno formati a subordinare alla propria appartenenza alla Chiesa-istituzione ogni altro vincolo, vecchio (casata, ceto) e nuovo (patria, classe) e si abitueranno a distinguere tra chi accetta questa identificazione totale con la Chiesa e col Papa e chi la rifiuta, tra alleati e avversari[34]. Una breve carrellata esemplificherà questa situazione complessa.

Sin dal 1798 il Sacro collegio, disperso, tenta di riprendere i contatti con l'apparato amministrativo pontificio per conto del Papa esule. Il 27 Agosto il cardinale decano Giovanni Francesco Albani, rifugiato a Napoli, scrive ai nunzi per mobilitare i sovrani a difesa del potere temporale del Pontefice:

> «Diranno gl'invasori di Roma, ch'essi non mancarono alle promesse, ma che il popolo romano fu quegli che volle rendersi libero, e che decretò la partenza del

[34] Sull'estrazione e la formazione del clero nel XIX sec., M. GUASCO, *La formazione del clero: i seminari*, in R. ROMANO-C. VIVANTI (edd), *Storia d'Italia*, cit., *Annali*, IX, pp. 629-715; G. BATTELLI, *Santa Sede e vescovi nello Stato unitario. Dal secondo Ottocento ai primi anni della Repubblica*, *ibidem*, pp. 807-854; cfr. inoltre M. ROSA (ed), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari, 1992. Sulla rottura mentale dell'unità cristiana, D. MENOZZI, *Tra riforma e restaurazione. Dalla crisi della società cristiana al mito della cristianità medievale (1758-1848)*, in R. ROMANO-C. VIVANTI (edd), *Storia d'Italia*, cit., *Annali*, IX, pp. 767-806. Naturalmente, non erano affatto eliminati gli aspetti della carriera curiale legati alla dimensione familiare e alle influenze esterne: cfr. R. AGO, *Burocrazia, «nazioni» e parentele nella Roma del Settecento*, in «Quaderni storici», XXIIII, 1988, pp. 73-98.

Papa. Qualora dai regnanti si ammettesse per giusta questa ragione, sarebbe per loro di un troppo funesto esempio. Ma, lasciato da parte l'esame di questo preteso diritto popolare, egli è certo che se il popolo romano lo avesse relativamente al dominio temporale, non lo avrebbe però egualmente sul dominio spirituale, né può giammai discacciar legittimamente il proprio vescovo dalla sua sede, dove è stato stabilito da Gesù Cristo. […] Non può dunque dubitarsi che tutti i sovrani unitamente non sieno per impegnarsi al ristabilimento delle cose nel suo pristino stato, e per restituire il perseguitato e ramingo sovrano di Roma a quei possessi de' quali è stato ingiustamente spogliato. Un sovrano pacifico, qual è il Papa, non può non contribuire alla pace di tutta l'Europa e a conservare in Italia quella bilancia politica, che tanto giova alla tranquillità, alla sicurezza e agl'interessi degli altri domini».

La perdita definitiva del potere politico-territoriale è qui ammessa come pura ipotesi, per venire scartata in linea di fatto: accettare il diritto popolare di rifiutare i sovrani legittimi destabilizzerebbe ogni regno; il principato papale serve a garantire l'equilibrio politico (e dunque la pace) italiano ed europeo. Pochi anni dopo, nella prima, effimera restaurazione di Pio VII, l'ex nunzio in Russia Tommaso Arezzo scrive al segretario di Stato cardinale Consalvi che,

«per conservare il dominio temporale della S. Sede, debbano farsi tutti i sacrifici ed usarsi tutte le condiscendenze possibili, dipendendo da questo anche il bene spirituale della Chiesa; ma non sino al segno di rovesciare i principii e compromettere l'onore e la dignità del supremo gerarca; perché in tal caso i sacrifici e le condiscendenze medesime coll'avvilirne il carattere farebbero strada a distruggere in breve ogni cosa».

Di fronte allo strapotere napoleonico si comincia dunque ad intravvedere la possibilità concreta che il dominio temporale e le esigenze di difenderlo divengano un ostacolo, anziché un'agevolazione, per la missione religiosa del Papa e della Chiesa; l'accettarne la perdita in tali circostanze sarebbe dunque un male minore (ancorché sempre un male) rispetto al mantenerlo in cambio d'un asservimento totale a Bonaparte. Nella seconda e più generale restaurazione, i governanti pontifici si trovano di fronte al problema di ottenere dai sudditi una fedeltà che non lasci spazi alle aspirazioni nazionali e alle simpatie per assetti politici diversi da quello della monarchia pontificia; nel 1814 monsignor Antonio Rusconi, membro della commissione che deve riattivare le istituzioni dello Stato, discute col suo referente bolognese i criteri da adottare sull'assegnare o meno cariche pubbliche a chi si sia compromesso col regime napoleonico:

«conviene […] essere cauti. Il riposo è troppo necessario ed anche prudente darlo a persone che non hanno il voto pubblico. […] La Commissione di Stato Provvi-

> soria sin che essa ha regolato è stata ferma; così in noi doveva essere, perché a noi la giustizia della cosa; al Sovrano solo è riservata la grazia. Tornato esso è stato indulgentissimo […], ma alle volte l'umiltà sua e il suo troppo buon cuore lo decide anche ad eccessiva bontà. […] in Bologna anche più convien essere indulgenti, ma ascritti alle Loggie esclusi sempre. Siamo noi o non siamo Cattolici? Si crede o non si crede al Papa? Tre Papi hanno proscritta codesta setta, e dichiarati scomunicati ipso facto, cioè segregati dal ceto dei fedeli, gl'ascritti a quella. Dunque dovete essere persuaso che io penso e penserò sempre (auxiliante Domino) con le massime di quella Chiesa fuor della quale non è salute»[35].

Da questo momento sino all'unità d'Italia le autorità pontificie saranno ormai sempre più sospettose e lontane dai sudditi, tanto più quando questi inizieranno a rivendicare una maggior partecipazioni alle decisioni politiche, si ribelleranno per ottenerla, costruiranno una seconda repubblica romana e aderiranno al moto unitario. Dopo il 1848, il prosegretario di Stato Antonelli si riduce, nella ricerca di puntelli per il potere di Pio IX, a seguire con trepidazione le vicende politiche francesi auspicando la vittoria elettorale dei moderati, a legarsi al presidente-golpista Luigi Napoleone Bonaparte, a ricorrere ai giornali parigini per polemizzare contro la politica dei Savoia e a chiedere (vanamente) di poter utilizzare gli ergastoli dell'Algeria e della Caienna anche per i deportati pontifici[36].

8. Dalla rassegna sin qui condotta non si può ovviamente trarre alcuna vera e propria conclusione, data la ristrettezza del campione prescelto e delle fonti relative, limitate, per i motivi che si è detto, a cardinali o ad alti prelati (nunzi, auditori di Rota) per cui il cardinalato era uno sbocco pres-

[35] La prima citazione da *Nonciatures de Russie*, cit., II, pp. 251-252; la seconda (9 Giugno 1806) *ibidem*, vol. IV, p. 342; la terza da A. MALVEZZI, *La Restaurazione Pontificia a Bologna nel 1815. Nuovi documenti*, in «L'Archiginnasio», XXXVI, 1941, pp. 1-26 e 164-183, a pp. 168-169 (Rusconi al conte Giuseppe Malvezzi de' Medici, 24 Ottobre 1814). Su Albani, *Dizionario Biografico degli Italiani*, cit., I, 1960, pp. 604-606; su Arezzo, *ibidem*, IV, 1962, pp. 108-112; su Rusconi, G. MORONI, *Dizionario*, cit., LIX, pp. 226-229. Sull'atteggiamento verso chi si era compromesso in età napoleonica, M. CAFFIERO, *Perdono per i giacobini, severità per gli insorgenti: la prima Restaurazione pontificia*, in «Studi storici», XXXIX, 1998, pp. 569-602.

[36] Sul clima del restaurato Stato pontificio, cfr. A.L. BONELLA-A. POMPEO-M.I. VENZO (edd), *Roma fra la Restaurazione e l'elezione di Pio IX. Amministrazione, economia, società e cultura*, Roma-Freiburg in Breisgau-Wien, 1997. Fonti per i rapporti tra lo Stato pontificio e la Francia di Luigi Napoleone Bonaparte in *Le relazioni diplomatiche fra lo Stato pontificio e la Francia. III serie: 1848-1860*, Roma III, a cura di M. BETTONI, 1976, ad es. pp. 48 (esultanza per il ritorno a Roma di Pio IX dopo la rivoluzione del 1848) e 135-136 (uso della stampa parigina contro le leggi Siccardi); per i legami sempre più stretti con le correnti conservatrici francesi e con Bonaparte, *ibidem*, ad es. pp. 54, 168-169, 248-250.

soché naturale. Si possono solo avanzare alcune ipotesi sulle direzioni in cui, nell'arco di cinque secoli, si è andato orientando il modo di concepire il proprio ruolo, e quello del dominio temporale, da parte dei collaboratori politici di vertice del Papa. Ovviamente, occorre tener presente che soltanto ricerche puntuali potranno verificare le suggestioni che questa rassegna antologica offre e che la trama che se ne potrà ricavare cambierebbe assai se si prendessero in esame impiegati papali di grado inferiore (specialmente se laici), ovvero ecclesiastici dediti a compiti prevalentemente pastorali.

Un primo indizio che pare di poter individuare è che le vicende del Papa come guida spirituale e come principe territoriale divergono molto. Dallo sgretolamento della sua autorità universale nel tardo Medioevo il Pontefice si risolleva solo a tratti, quando riesce a riproporsi come punto di riferimento dottrinale per un cattolicesimo militante, individuato per tutto l'antico regime di preferenza nei sovrani; ciò riesce in particolare dopo la crisi protestante e il rinnovamento conciliare e dopo l'epoca rivoluzionaria e napoleonica. Poiché, tuttavia, a partire dal primo Quattrocento egli è costretto a trarre in misura crescente dal proprio principato le risorse per sostenere il proprio ruolo internazionale senza dipendere troppo dall'appoggio esterno, tra XIV e XIX secolo egli tenta con successo di accrescere il controllo politico di cui dispone; in altre parole, la sua efficienza come principe diviene puntello al suo declino come capo religioso carismatico. I suoi principali collaboratori condividono tale complessa situazione, che influisce sul loro reclutamento e carriera. Sino all'epoca tridentina essi sono soprattutto personalità eminenti che, in quanto tali, vengono chiamate dal Pontefice a collaborare alla conduzione della Chiesa e dello Stato; successivamente, con l'eccezione dei cardinali 'nazionali' e di alcuni alti ufficiali di curia designati tradizionalmente dai governi stranieri (quali taluni auditori di Rota), sono tratti sempre più esclusivamente dal corpo dei funzionari che si sono saputi distinguere negli uffici centrali della curia romana e nell'amministrazione dello Stato.

In seguito a tale mutamento, paiono variare le caratteristiche sociologiche e, soprattutto, psicologiche dei principali collaboratori papali. Sino alla rottura protestante essi appaiono, in diversa misura, accomunati dalla coscienza di essere compartecipi dell'azione del Papa, senza tuttavia che questa ne annulli le personalità individuali; si possono sentire, in altre parole, coautori della politica o dell'azione amministrativa che per mezzo loro viene condotta, anche quando ne discordano talmente da ritenere necessario esprimere il loro dissenso. Dopo il rinnovamento conciliare tridentino, la loro formazione personale e le loro vicende di carriera li abitueranno a gerarchizzare le loro molteplici appartenenze

individuali (famiglia, luogo e ceto sociale d'origine, rete di clientele, uffici e corpi in cui hanno prestato servizio), sussumendole tutte in quella fondamentale all'alto clero curiale, i cui membri hanno come dovere fondamentale una fedeltà senza riserve al Papa, cui rivolgono persino la volontà e gli affetti individuali e con cui tendono a identificare la fede cattolica, la Chiesa universale, l'intero corpo degli ecclesiastici, se stessi. Tale identificazione, che finisce per divenire l'elemento fondante dell'identità di questo personale, è direttamente proporzionale al grado raggiunto nell'apparato amministrativo pontificio: è dunque più sensibile nel clero che nei laici (relegati infatti ben presto a funzioni ausiliarie e delimitate), più negl'italiani che negli oltramontani (i quali trovano nei rispettivi sovrani dei più immediati punti di riferimento per la carriera); e tende a crescere nel tempo, man mano che la formazione del clero diviene più specialistica e si avverte una distanza tra apparato ecclesiastico e complesso della società[37].

Gli ecclesiastici che sono amministratori e politici devono tuttavia svolgere il loro ruolo integrando alla strumentazione, alla cultura, al lessico propri della tradizione curiale quelli comuni alle diplomazie e alle strutture statali delle monarchie europee, di cui sussumono l'organizzazione, le logiche, i linguaggi mentre si accentua il ruolo monocratico del pontefice alla guida dell'apparato. Una rottura radicale pare prodursi solo con le due grandi novità veicolate dalla Francia giacobina: l'idea di 'nazionalità' come componente fondamentale dello Stato e la lotta esplicita tra le classi sociali. Questi fattori, recisamente rifiutati dai Pontefici e dai loro collaboratori, cancellano nell'Ottocento il principato papale eppure, paradossalmente, contribuiscono a rilanciare l'ascendente della Santa Sede come autorità spirituale universale, mentre all'interno delle singole realtà nazionali il clero si pone come ispiratore, se non come guida diretta,

[37] Sulla diminuzione delle entrate spirituali, M. ROSA, *La «scarsella di nostro signore»: aspetti della fiscalità spirituale pontificia nell'età moderna*, in «Società e storia», X, 1987, pp. 817-845; sulla nuova configurazione di curia, collegio cardinalizio, amministrazione e entrate dello Stato nel tardo Cinquecento, oltre a P. PRODI, *Il sovrano*, cit., cfr. N. DEL RE, *La curia romana. Lineamenti storico-giuridici*, Roma, 1970[3]; J.F. BRODERICK, *The Sacred*, cit.; A. GARDI, *Cardinale*, cit.; ID., *La fiscalità*, cit. Sulla coscienza di ceto dei diversi gruppi di ufficiali pontifici, E. CERCHIARI, *Capellani papae et Apostolicae sedis auditores causarum sacri palatii apostolici seu sacra Romana Rota ab origine ad diem usque 20 Septembris 1870. Relatio historica-iuridica*, Romae, 1919-1921; TH. FRENZ, *Die Kanzlei der Päpste der Hochrenaissance (1471-1527)*, Tübingen, 1986; P. PARTNER, *The Pope's Men. The Papal Civil Service in the Renaissance*, Oxford, 1990; esempi concreti di duplice (o molteplice) fedeltà da parte di collaboratori pontifici periferici in M. MOLLAT, *Contribution*, cit., pp. 24-25, e A. GARDI, *Legati*, cit.; ma cfr. anche *Illuministi italiani. Riformatori delle antiche repubbliche*, cit., pp. 594-596.

di partiti e movimenti politico-sociali in cui i cattolici agiscono come gruppi di pressione organizzati[38]. Questa nuova Chiesa cattolica, abituatasi ad essere insieme sovrannazionale e innervata nelle singole società locali, appare così dotata di grandi potenzialità per superare la crisi dello Stato-nazione che sembra caratterizzare la fine del Novecento e continuare a giocare una parte importante nei prossimi anni.

[38] Sul rapporto tra S. Sede, clero e politica nel tardo Ottocento e Novecento, cfr. i saggi di E. GUERRIERO (edd), *Storia della Chiesa*, Cinisello Balsamo, 1994-1995², XXII-XXIII e XXV (in particolare A. ZAMBARBIERI, *La devozione al Papa*, XXII/2, pp. 9-81; P. SCOPPOLA, *Gli orientamenti di Pio XI e Pio XII sui problemi della società contemporanea*, XXIII, pp. 129-159; F. TRANIELLO, *La Chiesa e la politica*, XXV/2, pp. 339-374), e di J.-M. MAYEUR (ed), *Storia del cristianesimo*, cit., XII, Roma, 1997.

09Turrini Pagina 155 Venerdì, 7 dicembre 2001 9:01

MIRIAM TURRINI

«ME ET TOTAM CONGREGATIONEM DEFENDE». IDENTITÀ PERSONALE E COLLETTIVA NELLA CONGREGAZIONE DELL'ASSUNTA DI BOLOGNA

Il mondo confraternale tra medioevo ed età moderna può essere un luogo nel quale indagare con frutto i meccanismi di costruzione di identità. Il lavoro sulle confraternite laicali della Bologna tra Quattro e Cinquecento di Nicholas Terpstra[1], al quale si deve la più recente riflessione complessiva sul tema in una raccolta di saggi da lui curata[2], ricostruisce le modalità attraverso le quali si forma l'identità della confraternita rinascimentale con grande attenzione alla compresenza di devozioni collettive e private.

Per la realtà delle confraternite tra medioevo ed età moderna la posta in gioco è soprattutto tentare di riconoscere eventuali specificità nelle dinamiche identitarie, in senso sincronico – nel confronto con le corporazioni di arti e mestieri, per le quali si propone ormai una rilettura in connessione con le confraternite[3], ma anche di altri corpi sociali –, e in senso diacronico, cogliendo i mutamenti oltre alle continuità particolarmente vischiose in questo campo. Dinamiche identitarie intese nella duplice accezione di formazione di un corpo con una propria fisionomia definita, riconoscibile e percepita come tale dall'interno e dall'esterno, e di processi riflessivi di identificazione.

Di particolare interesse risulta lo studio delle modalità di costruzione dell'identità personale in rapporto alla creazione di un'identità di corpo nelle congregazioni mariane gesuitiche. Nell'età confessionale esse mo-

[1] N. TERPSTRA, *Lay confraternities and civic religion in Renaissance Bologna*, Cambridge, 1995.

[2] N. TERPSTRA (ed), *The Politics of ritual Kinship. Confraternities and social order in early modern Italy*, Cambridge, 2000. Sulle confraternite nella prima età moderna cfr. anche, in particolare, C.F. BLACK, *Italian Confraternities in the Sixteenth Century*, Cambridge, 1989; J.P. DONNELLY-M.W. MAHER, *Confraternities and Catholic Reform in Italy, France and Spain*, Kirksville, 1999.

[3] D. ZARDIN (ed), *Corpi, «fraternità», mestieri nella storia della società europea*, Roma, 1998.

dellano l'uomo secondo particolari connotazioni psicologiche e spirituali, attivando la formazione individuale in un contesto istituzionalizzato di pratiche comuni, costruito creando e coltivando un forte senso di appartenenza[4]. Si individuano processi identitari collettivi, ma anche la prospettiva di un loro superamento, e in ciò sta l'interesse dell'osservazione di questi mondi. Grazie al ricco materiale conservatosi nell'Archivio arcivescovile di Bologna è possibile ricostruire dall'interno in modo preciso e raffinato questi meccanismi per la congregazione bolognese dell'Assunta tra la fine del Cinquecento e la fine del Settecento. Si presentano qui pertanto, in modo provvisorio, alcune suggestioni derivate da un primo approccio a fonti da esplorare minuziosamente.

Fondazione e rifondazioni: la memoria, le regole e i padri

«Si porrà qui sommariamente quel ch'è passato cominciando dall'anno 1596 et primo della nostra congregatione fin all'1600»[5]: il "noi" della congregazione dell'Assunta bolognese ritrova a qualche tempo di distanza il suo momento iniziale nel 1596, quando a formarla furono i «pueri» delle scuole gesuitiche di Santa Lucia. L'aggregazione alla Primaria era avvenuta nel 1598[6], ma la fisionomia degli appartenenti era ben presto mutata. Il racconto è custodito nella memoria scritta dei congregati, nei loro «libri»:

> «Vedendo li RR. PP. Provinciale, Rettore, et altri Padri Consultori della Compagnia di Giesù nel Collegio di S. Lucia, che la congregatione de gioveni maggiori difficilmente poteva andar avanti, e crescer in numero per la discomodità del luogo dedicato all'Annonciata piccolo, oscuro et da sé poco attrativo, ci concessero la sala della congregatione dell'Assontione per nostro uso, accioché con maggior spirito, e più frequenza potessimo servire alla madre di Dio, et ivi aprofittare delle virtù cristiane, et accioché questo fosse con maggior nostro gusto, determinorno, che li più piccoli dell'Assontione andassero ad habitare nel luogo dell'Annonciatione, et quello si esseguì alli 28 Decembre 1608»[7].

[4] L. Châtellier, *L'Europa dei devoti*, Milano, 1988 (ed. or. *L'Europe des dévots*, Paris, 1987); D. Zardin, *Confraternite e «congregazioni» gesuitiche a Milano fra tardo Seicento e riforme settecentesche*, in A. Acerbi-M. Marcocchi (edd), *Ricerche sulla Chiesa di Milano nel Settecento*, Milano, 1988, pp. 180-252.

[5] Archivio Arcivescovile di Bologna (d'ora in poi AAB), *Miscellanee Vecchie*, b. 199, 38/b, c. 2r.

[6] AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 199, 38/a, c. [1r.v.], [6r.].

[7] AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 199, 38/b, c. 27r.

Per i congregati della «Grande» si trattò contemporaneamente di uno spostamento di luogo e dell'assunzione di un nuovo titolo – dell'Assunta – e dell'arredo della nuova «stanza». La continuità fu determinata dal locale e da quanto vi era stato annesso negli anni precedenti, e la congregazione dell'Assunzione venne così comunemente denominata del «Salone»[8]. Nel corso del Seicento la fisionomia dei congregati subì mutamenti rilevanti: oltre ai giovani maggiori delle scuole gesuitiche, e poi ai collegiali dei gesuiti, la congregazione fu aperta a dottori, sacerdoti e giovani dello Studio pubblico. Cessata la frequenza dei collegiali tra la fine degli anni '60 e gli inizi degli anni '70, dalla fine del secolo XVII si trovò composta da soli dottori, sacerdoti e studenti[9]. Pietro Antonio Adami, scolaro del collegio di Santa Lucia dal 1675 al 1680, precisa che ai tempi della sua frequenza, il «Salone» era la «Congregatione de' Scolari dello Studio pubblico e qualche più grande de' Giesuiti»[10]. Nel 1711 risultava comprendere «dottori, sacerdoti e studenti», mentre ne erano esclusi gli sposati, in base ad una consulta del 1683[11]. La congregazione fu sempre alquanto numerosa: almeno cinquanta congregati già nei primi anni di vita, un centinaio nella seconda metà del Seicento – ma nel 1684 in catalogo erano registrati oltre centocinquanta fratelli[12] –, da cento a centocinquanta nei primi quattro decenni del Settecento[13].

Mutando la composizione, la congregazione dell'Assunta aveva dun-

[8] *Ibidem*.

[9] Il collegio dei nobili di S. Francesco Saverio lasciò la congregazione dell'Assunta nel 1664, dopo un abbandono provvisorio tra il 1651 e il 1652, quello del B. Luigi Gonzaga nel 1673. Entrambi erano stati ammessi nel 1626, cfr. AAB, *Miscellanee Vecchie*, bb. 199, 38/b, cc. 53v.-54v.; 200, 38/q, pp. 19-22. Oltre alle memorie manoscritte della congregazione cfr. N. FABRINI, *Le congregazioni dei gesuiti a Bologna*, Roma, 1946, pp. 20-21, 34-35, che però si avvale prevalentemente delle fonti già citate, conservate in AAB; R. MENDIZABAL, *Liber Congregationum aggregatarum 1587-1829*, Roma, 1957. Si vedano inoltre i *Catalogi breves* e *triennales* conservati in Archivum Romanum Societatis Jesu.

[10] N. FABRINI, *Un documento bolognese inedito su le scuole dei Gesuiti*, Roma, 1946, p. 14.

[11] AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 200, 38/q, pp. 21-22.

[12] Con orgoglio alla data del 29 maggio si annota che si raggiunse il numero di 126 presenti, precisando però che in catalogo «ascenderunt ad 150 et plures», AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 199, 38/c, c. [10v.].

[13] La registrazione dei fratelli non è regolare nel corso dei due secoli. Vi sono annotazioni incomplete dalle origini al 1625 in AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 199, 38/a. Si ritrovano elenchi di congregati per gli anni 1650-1683, ma con lacune, *ibidem*, bb. 199, 38/a; 200, 38/s. Infine comprende gli elenchi dei *sodales* dal 1690 al 1740 con pochissime interruzioni l'*Album marianum* approntato quando, nel 1689, divenne prefetto perpetuo della congregazione Giuseppe I, figlio dell'imperatore asburgico Leopoldo, *ibidem*, b. 201, 38/t.

que ricominciato vita più volte. Ma tutta la sua vicenda appare segnata da nuovi inizi: si introdussero nei due secoli di esistenza diverse pratiche e norme, padri spirituali impressero svolte determinanti, la partenza di fratelli esemplari segnò dei vuoti.

Nelle annotazioni sui primi decenni è il fermento delle novità ad emergere al servizio della memoria collettiva: «A dì 16 di marzo 1603, domenica di Passione, si cominciò la santa usanza di farsi dire li diffetti in congregatione»[14]; nel 1604 «Alli 27 maggio, giorno dell'Assensione del Signore, s'introdusse la communione generale nella congregatione, che mai in tal giorno si era fatta»; «A dì 4 di giugno 1606 si introdusse il fare un poco d'oratione mentale ogni festa con dare li ponti brevi e chiari di varie materie»[15], mentre il 12 dello stesso mese «si cominciorno a dire le lettanie della Madonna nella congregatione ogni sera»[16]. «A dì 12 luglio 1609 si cominciò dire messa ogni festa in congregatione»[17]; «A dì 19 marzo 1625 si è cominciato a celebrar la festa del glorioso S. Gioseffo con farsi la congregatione»[18].

Dopo un ventennio di quasi totale interruzione delle annotazioni[19], seguito al 1630, nel 1651 la congregazione pare risorgere. Grazie ad alcuni fratelli nell'ultimo mese di carnevale si intensificano preghiere e ascolto di meditazioni. Venne reintrodotta «l'usanza di communicarsi spesso in congregatione» nelle domeniche dell'anno; per la prima volta si trova annotata la «rinovatione di spirito», destinata a diventare duratura e sempre

[14] AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 199, 38/b, c. 4r.

[15] *Ibidem*, c. 6v.

[16] *Ibidem*, c. 6v.

[17] *Ibidem*, c. 9v. Si trattò di una concessione che distinse la vita della congregazione dell'Assunta da quella delle altre presenti a Bologna, come attesta Pietro Antonio Adami, N. Fabrini, *Un documento bolognese*, cit., p. 12. Non furono pertanto pienamente rispettate le tre limitazioni imposte nel 1609: «Primo. che questa messa fosse commune all'altre congregationi de scuolari; Secondo. che si facessero in chiesa 4 o 6 communioni l'anno per edificatione del popolo; Terzo. Concesse [il padre provinciale] questa licenza per un anno a prova per vedere in questo mezzo, se vi occorresse difficoltà».

[18] AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 199, 38/b, c. 16r.

[19] Nella sezione dedicata alle «Cose appartenenti al spirito» alla data «A dì 21 Giugno 1630» non segue alcuna annotazione, tranne due brevi resoconti datati 29 gennaio 1645 e 15 agosto 1645, fino al 25 gennaio 1651, *ibidem*, c. 18r.v. Nella parte delle «Cose appartenenti al temporale» alla data del 1651 segue la precisazione «Per scordanza et negligenza si è stato molto tempo di scrivere, et nottare». Dopo le registrazioni relative al 1630 (erroneamente segnato 1639), infatti, ne segue una soltanto per il 1643, *ibidem*, c. 52r.v. Per lo stesso periodo si registra anche una quasi inspiegabile lacuna nella conservazione delle consulte, *ibidem*, b. 200, 38/o, annotazione tra la consulta XI (16 dicembre 1624) e quella XII (10 dicembre 1651).

più raffinata; «si cominciò», inoltre, durante la quaresima «a trattener quelli che s'erano communicati per un quarto d'hora in circa doppo la messa legendo loro il P. della congregatione un qualche divoto soliloquio»[20]. Durante l'anno successivo è tutto un succedersi di «si introdusse» e «si rimesse l'usanza»[21]. La congregazione rinnova antiche pratiche e ne sperimenta nuove, che metteranno poi radici e per le quali saranno approntati appositi registri: la lettura pubblica dei difetti con l'imposizione delle penitenze, spazzare la sala il sabato, la visita agli ammalati negli ospedali dopo la congregazione festiva[22]. Il fervore andava aumentando:

> «L'anno 1653, con l'esser cresciuto il numero de fratelli della congregatione, non si sminuì per la Dio gratia la pietà e divotione, anzi più tosto si accrebbe, onde, oltre la frequenza della comunione, il pigliar delle penitenze per divotione, il fare l'oratione mentale e l'altre opere buone dell'anno passato, s'introdusse ch'ogni mese chi voleva desse in un listino le divotioni, penitenze, atti di virtù etc. che voleva fare, acciò si offerissero per chi determinasse la consulta. Il mese di genaro la raccolta fu assai abondante, e s'impiegò per l'anime del purgatorio»[23].

Per raccogliere tali offerte fu inaugurato un «libro particulare» nel 1655[24]. Il Padre della congregazione introdusse inoltre la pratica di incaricare mensilmente alcuni fratelli della recita quotidiana di particolari orazioni secondo determinate finalità: l'ufficio dei morti in gennaio, i sette salmi penitenziali «a fine di placare lo sdegno di Dio eccitato dalli peccati di carnevale» in febbraio, la corona delle cinque piaghe di Cristo «in memoria» della sua «Passione» in marzo, l'ufficio della Santa Croce «a fine che il sangue che Christo sparse nella sua morte non andasse per noi a vuoto» in aprile, l'ufficio dello Spirito Santo «a fine di disporsi

[20] *Ibidem*, c. 19r.v.

[21] AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 199, 38/b, cc. 60r.-64r.

[22] In AAB si sono conservati due libri contenenti le penitenze pubbliche assegnate ai congregati per gli anni 1684-1688 e 1688-1694, AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 199, 38/e (1688-1694); b. 200, 38/m (1684-1688). Inoltre vi è un registro contenente l'elenco, festa per festa, di coloro che scopano il locale della congregazione la sera precedente la festa, introdotto dalle istruzioni per l'incaricato a tale ufficio, AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 199, 38/g (1684-1696), cc. 72r.-110v. Fogli volanti con elenchi di congregati destinati alla visita dell'ospedale S. Orsola si trovano inseriti in un registro, AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 200, 38/m (1684-1688), mentre due avvisi a stampa con il nome del destinatario per recarsi all'ospedale S. Orsola sono *ibidem*, b. 200, 38/n (1688-1704). Nel 1652 era previsto il servizio agli ammalati «dell'hospitale della Vita, o della Morte», AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 199, 38/b, c. 60r.

[23] *Ibidem*, c. 64r.

[24] *Ibidem*, c. 71r., 75v. (per il 1660). In AAB è conservato un volume manoscritto in quarto senza alcuna titolatura, contenente la registrazione mensile delle «offerte spirituali» dei fratelli della congregazione dal 1655 al 1661, AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 199, 38/f.

meglio alla venuta dello stesso» nella successiva festa di Pentecoste in maggio, dodici Salve Regina «in honor del B. Luigi» in giugno e, a conclusione dell'anno, per tutto luglio e fino al 15 agosto, l'ufficio della Madonna «in ringratiamento alla B.V. del patrocinio havuto della congregatione»[25].

La congregazione riconobbe come artefice della propria ripresa il padre Carlo Doria e alla sua partenza, nel settembre 1653, richiese espressamente al padre provinciale, per mezzo del prefetto, un padre spirituale che non si allontanasse dai suoi «santi instituti»[26]. Nei decenni finali del Seicento pratiche e riti già introdotti si persero per qualche tempo, ma poi vennero ripresi. Nel febbraio del 1664 «giovedì grasso si rimesse la lodevole usanza dismessa pochi anni sono di radunarsi in congregatione la mattina cantare i sette salmi penitentiali, e doppo un poco d'oratione mentale andarsi a communicarsi alla capella di S. Francesco Saverio in chiesa»[27]. La memoria collettiva, che si concretizzava in consuetudini praticate, funzionava. Era un deposito dal quale estrarre proposte devozionali rivitalizzanti. Fu così ancora nel 1682, sempre in occasione del giovedì grasso. Il 5 febbraio, di mattina,

> «si raunarono i giovani in Salone, furono trattenuti, sino che si raunassero tutti con la lettione d'un libro devoto. Poi ad hora competente si recitarono i sette salmi penitentiali con le preci, littanie, ed orationi. Poi celebrossi la santa messa, e communicaronsi settanta, e più giovani. Si cantò l'himno *Stabat mater dolorosa* etc. e nel partirsi ciascuno bacciò le piaghe d'un crocefisso esposto su l'altare a quest'effetto. Invitò poi il Padre i giovani alla processione di penitenza, la quale altri anni era stata fatta per istitutione del molto rev.do P. Carlo Doria, allora direttore di questa congregatione, et al presente Provinciale della veneranda Compagnia di Giesù, et era di già quasi affatto perduta detta santa usanza, e per gratia d'Iddio si rinovò detta funtione»[28].

La congregazione prese dunque forma nel tempo anche grazie allo specifico apporto dei propri padri spirituali, spesso nominati come responsabili dell'introduzione di alcune devozioni o pratiche. In particolare in p. Carlo Doria, che ne fu guida per il triennio dal 1650-51 al 1652-53, essa stessa riconobbe il proprio «ristoratore» in uno dei testi più

[25] *Ibidem*, b. 199, 38/b, cc. 64r.-66v. «Libri» appositi risultano essere stati redatti per raccogliere le devozioni quotidiane e le loro «applicationi», *ibidem*, 69r., ma non si sono conservati.

[26] *Ibidem*, c. 68r.

[27] *Ibidem*, b. 200, 38/s, *Cose appartenenti allo spirito*, 21 febbraio 1664.

[28] *Ibidem*, 5 febbraio 1682.

espliciti dell'autocoscienza della congregazione. Quando, dopo la misteriosa scomparsa nel 1680 dei «primi ed antichi libri della congregatione scritti a mano», che ne conservavano «varie consuetudini e decreti», la congregazione decise di inaugurare un nuovo libro per le «consulte», volle premettervi un elenco delle «consuetudini» circa le quali «v'erano replicati decreti su libri» persi[29]. Nei trentun paragrafi stesi dal segretario della congregazione è costante il riferimento al p. Doria, «il cui nome ed autorità qui è venerabile» sottolinea lo scrivente[30]. Aveva egli a disposizione una «cartella legata in oro» contenente le pratiche in uso ai tempi del gesuita, che era poi diventato provinciale della Compagnia e del quale in una nota marginale venne segnata la morte a Genova il 18 aprile 1691[31].

Tra fine Seicento ed inizi Settecento la congregazione fissò in modo organico il proprio patrimonio di consuetudini, affidandone la permanenza nel tempo all'azione puntuale del segretario. Gli *Avvertimenti per il secretario* risalenti a quel periodo contengono un dettagliato *Catalogo d'alcune cose delle quali deve il Secretario della Congregazione della B. Vergine Assonta avvisare in Publico accioché la loro memoria in progresso di tempo non smarrisca*[32]. L'articolazione delle pratiche della congregazione è stupefacente e nel 1720 acquisterà anche una visibilità tipografica, grazie al padre Luigi Albicini, nel volumetto *Il giovane della congregazione diretto nelle sue regole*, edito a Bologna[33]. Alle stampe fu consegnato il cuore pulsante di un'esperienza spirituale, maturata attraverso con-

[29] *Ibidem*, b. 200, 38/p, *Libro nel quale si scrivono le Consulte della Congregatione dell'Assunta M.D.C.LXXXX.*, cc. 1r.-9v.

[30] *Ibidem*, c. 5v.

[31] *Ibidem*, c. 9v. Il p. Doria era della Provincia di Milano e lesse filosofia a Bologna per tre anni, *ibidem*, b. 200, 38/p, c. 7v.

[32] *Ibidem*, b. 201, 38/v, *Avvertimenti per il secretario*. Il fascicolo manoscritto non è datato. Due riferimenti cronologici permettono una datazione *post quem* delle due parti nelle quali è diviso. Nel *Catalogo* la «Formola di offerire il cuore d'argento alla Beatissima Vergine quatro volte l'Anno nelle sue principali festività» è datata «Bononiae decima quinta Augusti 1682», *ibidem*, c. 5v. Nella sezione successiva, scritta da altra mano e comprendente i *Giorni ordinariamente destinati per la comunione generale nella Congregazione dell'Assonta*, si fa riferimento ad un decreto della consulta dell'8 dicembre 1709, *ibidem*, c. 16v. La datazione *ante quem* è il 1720, data di pubblicazione del testo di Luigi Albicini, citato alla nota successiva, che utilizza per la stampa i manoscritti con la stessa grafia degli *Avvertimenti per il secretario*, citati *infra*, note 76, 77.

[33] LUIGI ALBICINI, *Il giovane della congregazione diretto nelle sue regole. Opera di Luigi Albicini della Compagnia di Gesù, composta per instruzione de' fratelli delle sagre congregazioni erette sotto gli auspicij di Maria Vergine ne' collegj o case della medesima Compagnia*, In Bologna, Nella Stamperia de' Successori del Benacci, 1720.

suetudini introdotte e radicatesi nel tempo. Il deposito memoriale e l'esperienza vissuta diventavano proposta divulgata. Il gesuita, che animò per anni diverse congregazioni mariane bolognesi[34], propose a modello la congregazione dell'Assunta di Bologna e ne segnalò in modo chiaro le pratiche peculiari:

> «Le operazioni ordinarie che si fanno in Congregazione sono. Primo, l'udire la lezione Spirituale. Secondo, fare per mezza ora la meditazione. Terzo, recitare varie orazioni vocali. Quarto, pigliare alcune penitenze dal Padre. Quinto, udire le di lui instruzioni. Sesto, comunicarsi, o tutti nelle Comunioni generali, od alcuni nelle particolari. Le straordinarie, che sono particolari della Congregazione dell'Assunta di Bologna, sono. Primo, rinovare due volte l'Anno lo spirito. Secondo, offerire nelle Quattro principali solennità della Beata Vergine il Cuore a Maria con ispeciale apparecchio di divozione. Terzo, ogni Mese fare l'offerta di Fiori Spirituali di virtù. Quarto, visitare il Giovedì grasso le quattro Croci in abito di penitenza. Quinto, intravenire gli ultimi quattro Sabbati di Carnevale ai Novissimi nella Congregazione della Penitenza. Sesto, visitarsi da sei Fratelli ogni festa l'Ospitale di S. Orsola. Settimo, fare gli esercizj spirituali ogn'Anno in Congregazione. Ottavo, con l'occasione della distribuzione de' Santi del Mese, offerire qualche piccola limosina per servigio della Congregazione»[35].

Fondata, come tutte le congregazioni mariane gesuitiche, sulla base

[34] Luigi Albicini nacque a Forlì il 2 settembre 1663 e morì a Bologna nel 1730. Fu padre spirituale della congregazione dell'Assunta dal 1701 al 1730, cfr. AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 201, pp. 27, 112 (dove si trova l'annotazione «Anno 1730 die 21 Junij e vivis excessit rev. pater Aloysius Albicini, qui sodalitatem nostram per triginta omnino annos singulari studio atque industria excoluit»). La sua attività di padre spirituale di varie congregazioni bolognesi è testimoniata dalla pubblicazione di tre operette che raccolgono il frutto della sua esperienza: *Il giovane della congregazione diretto nelle sue regole*, opera già citata, che, oltre all'edizione bolognese del 1720, conobbe una riedizione a Novara nel 1841; la *Pratica della vera penitenza proposta al cristiano catolico, ma diretta particolarmente a tutti li fratelli delle sagre Congregazioni di Penitenza erette ne' collegj e case della Compagnia di Gesù*, In Bologna, per Lelio dalla Volpe, 1723 («Per camminare perciò con sicurezza in materia sì rilevante, mi servirò della traccia, che si tiene nella Congregazione di Penitenza eretta in Bologna nel Collegio de' PP. della Compagnia di Gesù, che avendola esperimentata per venti anni continui di qualche vigore, spero, che avrà la sua forza, per formare un vero Penitente», pp. 5-6); *Gesù nella sua passione modello de' cristiani moribondi. Considerazioni estratte da un'opera francese per benefizio de' fratelli delle congregazioni della Buona Morte erette nelle chiese de' padri della Compagnia di Gesù. Con l'aggiunta della direzione di dette congregazioni e di una instruzione pratica per facilitare l'orazione mentale*, In Bologna, Per li Successori del Benacci, 1719. Cfr. C. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, I, Bruxelles-Paris, 1890, coll. 136-137; VIII, Bruxelles-Paris, 1898, col. 1599; E.M. Rivière, *Supplément*, Louvain, 1960, col. 914.

[35] Luigi Albicini, *Il giovane della congregazione*, cit., pp. 102-103.

di una regola emanata dal padre generale della Compagnia di Gesù nel 1587, e quindi istituzione costituita giuridicamente, corpo normato dall'esterno ed inserito nella rete delle analoghe esperienze[36], la congregazione dell'Assunta bolognese crebbe nella libertà lasciata dalle stesse regole generali[37]. Si costruì un'identità propria, nell'incontro fra prassi comune[38] ed esperienze peculiari. Il carisma dei padri spirituali, ma anche la risposta convinta di alcuni congregati, crearono consuetudini fissate in rituali e prontuari o raccolte dalla penna dei segretari o materializzate nell'ambiente del «Salone», attraverso l'arredo fisso o per

[36] Sulle congregazioni mariane, caratterizzate da un'intensa circolazione di esperienze, oltre ai lavori citati *supra* alla nota 4, si vedano É. VILLARET, *Les congrégations mariales*, I, *Des origines à la suppression de la Compagnie de Jésus (1540-1773)*, Paris, 1947; J. DE GUIBERT, *La spiritualità della Compagnia di Gesù. Saggio storico*, Roma, 1992 (ed. or. *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Roma, 1953), pp. 228-232; F. DE DAINVILLE, *La naissance de l'humanisme moderne*, Paris, 1947, pp. 303-309; L. CHÂTELLIER, *I gesuiti alla ricerca di una regola di vita per i laici: le congregazioni mariane*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, 1994, pp. 383-393.

[37] Per il testo delle regole comuni, cfr. E. MULLAN, *La Congregazione mariana studiata nei documenti*, Roma, 1911, pp. 24*-42*. Nel primo articolo si concede facoltà alle congregazioni di stendere una propria normativa, adattata a luoghi e persone, purché approvata dal rettore del collegio e dal padre spirituale e in sintonia con le regole generali (*ibidem*, p. 24*). Alle singole congregazioni si lascia anche la determinazione delle regole per gli ufficiali minori (*ibidem*, pp. 41*-42*). Rimandi alle consuetudini particolari delle varie congregazioni si trovano al capo secondo (*ibidem*, p. 30*). Le regole comuni avrebbero dovuto essere esposte negli oratori delle congregazioni e lette pubblicamente ogni tre mesi, *ibidem*, p. 37*. La struttura di governo della congregazione bolognese dell'Assunta rispetta la normativa generale: un padre gesuita, un prefetto, due assistenti, un segretario, dodici consultori, talvolta un vicesegretario, e ufficiali minori, diversamente presenti nei vari periodi, tra i quali il depositario, il maestro dei novizi, i conservatori, i visitatori degli infermi, i lettori, i sacrestani, i portinai e nel Settecento anche i cantori e il «magister consuetudinum». Gli eletti alle varie cariche sono registrati, pur con qualche lacuna, per tutto l'arco di vita della congregazione, cfr. AAB, *Miscellanee Vecchie*, bb. 199, 38/a; 200, 38/s; 201, 38/t. Come organo decisionale funzionava regolarmente la consulta, per i cui atti cfr. *infra*, nota 42. Nel 1689 la congregazione si pose sotto la protezione di Giuseppe I, figlio dell'imperatore Leopoldo, che ne divenne prefetto perpetuo. Dopo la morte di Giuseppe I, avvenuta nel 1711, assunse la carica di prefetto perpetuo l'imperatore Carlo VI, che la mantenne dal 1717 alla sua morte, nel 1740. Nel periodo di presenza dei due prefetti perpetui veniva regolarmente eletto un viceprefetto tra i congregati, cfr. *ibidem*, b. 201, 38/t, *passim*.

[38] È molto probabile che i vari padri che si susseguirono alla guida della congregazione si rifacessero ad esperienze maturate in altre congregazioni. Una testimonianza esplicita in tal senso è registrata a proposito di p. Carlo Doria, che avrebbe introdotto la pratica «dell'Oratorio del Crocifisso» nei giorni di vacanza «ad uso della Congregazione Maggiore di Brera in Milano», *ibidem*, b. 200, 38/p, c. 5v.

le occasioni particolari[39].

Alcune decisioni della congregazione diventavano fondatrici e in quanto tali accuratamente registrate: il primo novembre 1605 «furno fatte alcune determinationi molto utili per il buon progresso della congregazione, et essendo state approvate dal r. p. Rettore, si è giudicato bene il metterle al fine di questo libro, acciò si possino leggere spesso et osservarsi»[40]. In un registro si trovano quindi tali decisioni, come pure quelle del novembre dell'anno successivo[41]. E così vennero regolarmente annotate le deliberazioni della consulta, l'organo decisionale costituito in base alle regole generali[42]. Appunti di cronaca e consulte sarebbero serviti alla vita quotidiana della congregazione, ma anche nei momenti di difficoltà come mezzi di prova. La congregazione scrive a propria edificazione, ma anche a propria tutela, come risulterà chiaro nel conflitto che la contrapporrà agli studenti dello Studio pubblico ad inizi Settecento[43]. In funzione edificante o di autodifesa, la memoria era comunque cemento identitario fondamentale. Da qui la cura nello scrivere i «libri» della congregazione e le

[39] Annotazioni sull'arredo del locale si trovano ovunque, sia su quello fisso, costituitosi nel tempo, sia sugli apparati per le occasioni straordinarie o le feste. Le scenografie, costruite con attenta regia, vanno studiate nei loro significati simbolici e si rivelano fortemente costruttrici di identità. Così come rivelatori preziosi dei rapporti di gerarchia e delle modalità di partecipazione tra i congregati sono le registrazioni dei donatori o prestatori di oggetti. Chi annota, infatti, spesso opera, attraverso l'esaltazione dell'umiltà nell'esercizio delle cariche o delle devozioni o della generosità di alcuni congregati, una conferma del loro *status* sociale o della loro disponibilità in beni e denaro. Dagli inventari settecenteschi, gli unici sopravvissuti, emerge la ricchezza di elementi d'arredo posseduti dalla congregazione, cfr. *ibidem*, b. 201, 38/v, volume nel quale si trovano rilegati insieme tre inventari manoscritti (relativi al «Salone» e ai locali annessi, cioè portineria, scala, sacrestie grande e piccola, altri spazi quali logge e camere): del 16 maggio 1733, di nove carte; del 9 giugno 1776, di cinque carte, con due foglietti volanti inseriti recanti annotazioni per l'inventario; infine un inventario non datato di sei carte, oltre ad un foglio volante con inventario della congregazione dell'Assunta del «Salone» nel collegio dei barnabiti, all'apparenza incompleto.

[40] *Ibidem*, b. 199, 38/b, c. 6r.

[41] *Ibidem*, cc. 92r.-93r.

[42] In tre volumi sono raccolte con alcune lacune le «consulte» dal 1612 al 1730, cfr. *ibidem*, bb. 200, 38/o; 38/p; 38/q. Per la lacuna relativa agli anni 1624-1651, cfr. *supra*, nota 19.

[43] Ma anche in occasioni meno rilevanti, riguardanti, ad esempio, i rapporti con la congregazione gesuitica di Gesù e Maria, come lo scambio di elementi di arredo, *ibidem*, b. 200, 38/o, c. 48v. (consulta del 29 gennaio 1673: la congregazione di Gesù e Maria aveva mancato «bruttamente» di parola) o la partecipazione a sue devozioni, *ibidem*, c. 40v. (consulta del 1664). Sulla congregazione mariana bolognese di Gesù e Maria, fondata nel 1606, la cui devozione caratteristica era la visita delle sette chiese, cfr. N. FABRINI, *Le congregazioni dei gesuiti*, cit., pp. 42-43.

disposizioni più volte emesse in merito. In una consulta del 1664 era stato deciso che

> «essendo cresciuta la moltitudine de' libri della congregatione, con diverso metodo nel notare e transpositione assai confusa, et alcuni essendo già finiti per la loro picciolezza, s'è determinato per ovviare alla confusione e facilitare il modo a chi deve notare, ed anche che memorie sì degne della congregatione nostra non si perdino o confondino, di ridur ogni cosa a quattro libri distinti di competente grandezza»[44].

Il primo libro avrebbe dovuto contenere l'elenco degli ufficiali e dei congregati, nonché quanto riguardante lo «spirito», il secondo le «offerte» spirituali mensili, il terzo «le consulte et altre cose notabili appartenenti al temporale succedute di mese in mese», il quarto «i mobili della congregatione, denari ricevuti e spese fatte per essa»[45]. Un vero e proprio riordino della fisionomia scritta della congregazione, del quale è rimasta soltanto parziale traccia[46]. La sua funzione progettuale si univa al recupero del passato. Il padre della congregazione pregava, infatti, il suo successore di dare compimento al proprio desiderio di «riccapitulare tutti gli libri vecc[hi] e far l'Historia cominciando dal principio fin al presente con la lista di tutti gli religiosi di questa congregatione, de' PP. che l'han governata, delle attioni più virtuose etc.»[47]. Nel 1670 la consulta deliberò pure che «si accomodasse un loco approposito per tenerci dentro i libri della congregatione, con le scriture e consimili, concernenti al officio del secretario, ad effetto di poter esser da esso sotto chiave costodite»[48].

La scrittura soccorreva anche nel fissare le regole della congregazione. Un'attenzione particolare in tal senso si desume per gli anni settanta del Seicento: si registra la lettura delle «regole universali» all'atto dell'insediamento della consulta[49], la trascrizione in «cartelle» distinte delle norme per i singoli ufficiali, consegnate durante la consulta successiva all'elezione[50], la deliberazione «che ciaschedun mese si debbano leggere

[44] AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 200, 38/o, c. 40v. (22 agosto 1664).

[45] *Ibidem*, c. 40v.-41r.

[46] Si è conservato solo il primo libro «fatto con corame e carte indorate», inaugurato l'anno precedente, 1663, e utilizzato fino al 1704, cfr. *ibidem*, b. 200, 38/s. Per le consulte cfr. *supra*, nota 42.

[47] *Ibidem*, b. 200, 38/o, c. 41r. Dell'effettiva stesura di tale «Historia» non si ha documentazione certa.

[48] *Ibidem*, c. 44r. (consulta 17 agosto 1670).

[49] *Ibidem*, c. 49r. (consulta 29 giugno 1673).

[50] *Ibidem*. Il 17 agosto 1670 si era stabilito di annotare le regole degli ufficiali «sopra certe tavolette distinte» e che si dovessero «leggere in una consulta privata doppo che sarano fatti gl'officiali novi», *ibidem*, c. 44r.

publicamente le regole della congregatione per renderle note a chiunque frequenterà di nuovo la congregatione»[51]. Ed in effetti si sono conservati fascicoli manoscritti, ma non datati, alcuni palesemente usati, che raccolgono le norme per i portinai, per gli assistenti, per il maestro dei novizi, per i visitatori degli infermi, per il segretario e, inoltre, per l'elezione degli ufficiali e per lo svolgimento delle consulte. Altri, elegantemente redatti in inchiostro nero e rosso, raccolgono le formule per invitare alla congregazione e le orazioni per la «pratica del tesoro spirituale». Le preghiere che doveva recitare il prefetto nei giorni festivi sono a stampa, mentre ancora manoscritte sono le attestazioni della recita dell'orazione alla Beata Vergine Assunta firmate dai vari prefetti della congregazione dal 26 maggio 1692 al 4 giugno 1741[52].

Il «tesoro spirituale»

> «A dì 15 settembre 1658. Partì per farsi de molto reverendi Padri di S. Filippo Neri il signor Antonio Maria Tanari, che per sei o sette anni frequentò la congregatione nostra dell'Assunta con tal diligenza e puntual osservanza di tutte le regole che circa quelle non fu mai veduto comettere mancamento, e, se bene la modestia et innocentia de suoi costumi il rendevano degno de carichi maggiori nella congregatione sino da primi anni ch'in essa fu ricevuto, con tutto ciò bisognò, per condescendere alla sua divotione verso detta Beata Vergine, lasciarlo servire longo tempo in offitio di sagrestano, nel che sempre diligentissimamente si portò, mostrando col diligente e divoto suo operare il sentimento interno ch'haveva di piacere alla Beatissima Madre; là dove[53] una tanta virtù meritò poi per publica elettione di risplendere negli offici maggiori della congregatione ed esser posta sul candeliere a beneficio et ad edificatione di tutti li fratelli di detta congregatione»[54].

I «libri» della congregazione dell'Assunta conservano accuratamente memoria dei congregati che si distinsero per devozione e generosità. Al pari delle consuetudini e delle regole, le persone viventi sono percepite come elementi decisivi per la «edificatione», in senso proprio e metaforico, della congregazione. Non a caso nelle «determinationi» del 1605 si stabilisce che

> «se alcuno si mostrarà discolo, mal acostumato, o che tenga cattive compagnie, avisato che sarà una, o al più due volte, si escluderà dalla congregatione come membro innutile [sic] d'essa, cassandolo perciò anco da tutti li libri, acciò non re-

[51] *Ibidem*, c. 45r. (consulta 3 maggio 1671).

[52] *Ibidem*, b. 201, 38/v.

[53] Segue «A dì 26» cancellato.

[54] *Ibidem*, b. 199, 38/b, c. 73r.

sti memoria di lui, essortandosi ogn'uno in questo ad haver a cuore prima l'honor di Dio, poi l'honor della congregatione et la salute propria»[55].

Una condanna all'oblio delle cui modalità non si trovano però riscontri nei manoscritti superstiti della congregazione[56], dai quali provengono invece frequenti informazioni su congregati esemplari. In occasione di una partenza definitiva, di una morte o dell'entrata in un ordine religioso il congregato modello veniva proposto all'emulazione e affidato al ricordo. Sono le fonti seicentesche a consegnarci queste personalità e a segnalare quali congregati anno per anno optarono per lo stato religioso. Nei primi anni della rinnovata congregazione dell'Assunta sono segnate quattro entrate in religione nel 1608-09, tre nel 1609-10, una nel 1610-11, due nel 1612-13, cinque nel 1613-14. A metà secolo, nell'anno 1651-52 su 59 congregati uno entrò nella Compagnia di Gesù e uno «si fece Teatino», ma già durante l'anno successivo ben sei su 74 entrarono in un ordine religioso e ancora sei su 72 nel 1659-60 e quattro su 77 nel 1660-61[57].

A metà Seicento chi entrava in un ordine religioso veniva accompagnato al monastero da molti fratelli[58] e spesso era la lettera diretta alla congregazione a ricreare una comunione tra chi partiva e chi restava, a collegare la singola persona a tutti gli altri, conferendo realtà al «corpo» collettivo[59].

[55] *Ibidem*, c. 92r.

[56] Nei quali, invece, vi sono annotazioni quali «Fu licentiato per infrequenza», cfr. *ibidem*, b. 199, 38/a, relativamente agli elenchi di fratelli per gli anni dal 1650 al 1662, posti in calce al volume.

[57] *Ibidem*, negli elenchi finali di congregati.

[58] Un esempio: il 17 aprile 1656 Domenico Carini «fu accompagnato quasi da tutta la congregatione sino al monistero de Padri, ove si diede a conoscere tra gl'altri esser quello che ivi doveva restare, e con molta tenerezza si licentiò», AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 199, 38/b, c. 72r.v. Si veda inoltre c. 67r.v. (27 luglio 1653). Nei suoi anni di direzione della congregazione p. Doria disponeva in modo che i fratelli venissero accompagnati al noviziato, se in Bologna, *ibidem*, b. 200, 38/p, c. 8r.

[59] *Ibidem*, b. 199, 38/b, cc. 60r. (27 gennaio 1652); 61r. (15 febbraio 1652); 61 v. (12 marzo 1652); 62v.-63r. (2 giugno 1652); 66v. (1 aprile 1653); 68v. (27 luglio 1653); 73r. (novembre 1658 e 6 gennaio 1659); 73v. (6 agosto 1659). Una lettera scrisse pure Nicolò Santi, che il 28 gennaio 1664 dovette lasciare la congregazione «costretto dalla necessità per ritornarsene a Modona sua Patria», essendo stato «richiamato a Casa da suoi» dopo essersi addottorato, *ibidem*, c. 57r.v. Anche il p. Doria scrisse una lettera alla congregazione, che vi fu letta pubblicamente il 14 dicembre 1653 e «alla quale si determinò a nome di tutti rispondere», *ibidem*, c. 68v. Egli stesso aveva spronato chi entrava in religione a scrivere una lettera alla congregazione, che leggeva pubblicamente, cfr. *ibidem*, b. 200, 38/p, c. 8r. Sull'uso della lettera nell'esperienza spirituale tra Cinque e Seicento, cfr. A. PROSPERI, *Lettere spirituali*, in L. SCARAFFIA-G. ZARRI (edd), *Donne e fede. Santità e vita religiosa in Italia*, Roma-Bari, 1994, pp. 227-251, che, pur non contemplando questo tipo di lettera, ne può far intuire il contesto comunicativo più allargato.

Nelle differenziate vocazioni religiose si manifestava al massimo grado la consistenza della singola persona all'interno della congregazione dell'Assunta[60]. L'affaccendarsi dei portinai nell'annotare gli assenti, nell'aggiornare il catalogo affisso alla porta, nel chiamare «ordinatamente» i fratelli per la consegna dei santi del mese, nell'avvisare i ritardatari di prendere una penitenza dal cassettino del prefetto, nel regolare con apposite polizze le visite festive all'ospedale, accostando i giovani uno per uno fuori dal «Salone», rivela nelle minuzie di una precisa regolamentazione e nel corredo di scritture connesse l'attenzione prestata ad ogni fratello[61]. Il solenne atto di aggregazione e il noviziato oppure i funerali e i suffragi, pratiche di lunga tradizione confraternale, non esaurivano certo la rilevanza di ciascuno nella congregazione dell'Assunta[62]. L'intera sua vita si sostanziava dell'apporto personale dei fratelli, sia nello svolgimento delle uffici, a veloce rotazione[63], sia negli incarichi devozionali *ad hoc*[64], ma soprattutto nella programmatica confluenza della vita dei singoli nel «tesoro spirituale» comune.

In molteplici occasioni ognuno era chiamato a partecipare visibilmente alla ricchezza di tutti, ma in particolare con le «offerte spirituali» in preparazione di momenti solenni per la congregazione, quali le rinnovazioni dello spirito o l'offerta del cuore alla Beata Vergine, e con la consegna dei propri «fiori spirituali» ogni festa. Tra fine Seicento ed inizi Settecento entrambe le pratiche si erano consolidate. La «renovazione dello spirito» si teneva due volte all'anno, nella festa della circoncisione, il primo di gennaio, e nella festa del b. Luigi Gonzaga, il 21 giugno. Veniva preannunciata rispettivamente la prima domenica di Avvento e l'ultima di mag-

[60] Nel corso del Seicento i fratelli, oltre che numerosi nella Compagnia di Gesù, entrarono in diversi ordini religiosi, spesso optando per i conventi e monasteri cittadini: «PP. Canonici Regolari di San Giovanni in Monte», «Zoccolanti riformati dell'Osservanza», «PP. Carmelitani in S. Martino», cappuccini, camaldolesi, carmelitani scalzi, domenicani, certosini, serviti, oratoriani di S. Filippo Neri, barnabiti, ma anche teatini con noviziato a Roma, cfr. AAB, *Miscellanee Vecchie*, bb. 199, 38/a e 38/b, *passim*.

[61] *Ibidem*, b. 201, 38/v, *Per li portinari della Congregatione dell'Assonta*, fascicoletto di otto carte in sedicesimo non datato.

[62] Riferimenti e descrizioni di tali eventi sono sparsi in molti dei volumi manoscritti conservatisi in AAB, *Miscellanee Vecchie*, bb. 199-201. Si è conservata anche l'*Istruttione per il maestro delli novizzi*, cinque carte in ottavo, *ibidem*, b. 201, 38/v.

[63] Le cariche duravano non più di sei mesi. Disposizioni furono emanate anche per evitare un numero eccessivo di conferme, cfr. per la carica di prefetto, *ibidem*, b. 200, 38/o, c. 45v., consulta del 3 maggio 1671.

[64] A questo proposito si possono ricordare le consuetudini introdotte da p. Doria, per le quali cfr. *supra*, pp. 159-160.

gio dal segretario, che invitava ciascun fratello a prepararsi «implendo illa pietatis officia, quae sorte sibi contingent in schedula solita distribui. Deinde addendo ex suis, quae Amor erga Beatissimam Virginem suggeret». Devozioni e pratiche di pietà, estratte a sorte e volontarie, avrebbero poi dovuto essere scritte su una «cartula» senza nome per essere offerte alla Vergine[65]. I congregati potevano anche offrire «varie divozioni» in occasione dell'offerta solenne del cuore alla Beata Vergine da parte dell'intera congregazione, che si teneva quattro volte all'anno, nelle feste mariane dell'Immacolata Concezione, della Purificazione, dell'Annunciazione, dell'Assunzione. Tali offerte si chiudevano «nel cuore stesso»[66]. La prima domenica del mese, invece, venivano letti pubblicamente i «fiori spirituali» dei congregati, ovvero le penitenze, le pratiche di pietà o le azioni caritative fatte «ad onore della Beatissima Vergine» e si pregavano i «sodales» di intervenire numerosi[67]. Due volte all'anno, in quaresima e durante la festa dell'Assunzione, la lettura dei «fiori» veniva fatta alla presenza anche delle altre «congregazioni e scuole», a loro edificazione[68]. Il delicato compito di raccolta, custodia e trascrizione dei «fiori spirituali» era affidato al segretario della congregazione:

> «È ufficio del segretario tener la chiave della cassettina, nella quale si conservano i polizini di devotione raccolti ogni festa, perché in capo al mese si leggano publicamente. Tal chiave deve da lui custodirsi con diligenza, acciò che non capiti in mano d'altri. Quando poi sia il tempo di far la lezzione di tali divozioni, egli apre la cassettina suddetta, leva le polize e le trascrive sul libro a tal effetto preparato. Vero è che se gli raccomandano efficacemente due cose: l'una, che osservi illibato silenzio con tutti circa le divozioni le quali scriverà, mai in niun tempo e circostanza palesando l'autore d'alcuna, molto meno motteggiando; l'altra, che usi particolare riguardo nello trascriverle: onde se si avvenisse in cosa la quale paresse che, udita, non fosse di decoro, la tralasci. Almeno si consulti col Padre, a cui pure dovrà comunicare le divozioni scritte avanti che le legga in publica congregazione. Finalmente porti tutte le polize al Padre, il quale rihavute che le havrà, le brugerà. La lezzione publica di tali divozioni tocca al Padre, e non ad altri»[69].

Quattro volumi manoscritti, che raccolgono le devozioni offerte per qualche anno a metà Seicento[70] e i «fiori spirituali» dal 1688 al 1704 e

[65] *Ibidem*, b. 201, 38/v, *Avvertimenti per il secretario*, *Catalogo*, cit., cc. 1r., 2r.

[66] *Ibidem*, cc. 1r.-2v., 5r.-6r.

[67] *Ibidem*, c. 3r.

[68] *Ibidem*, cc. 1v.-2r.

[69] *Ibidem*, c. 4v.

[70] *Ibidem*, b. 199, 38/f (1655-1661). «Offerte spirituali» sono raccolte anche *ibidem*, b. 200, 38/s (1663-1704), nella seconda parte relativa alle attività spirituali («Cose appartenenti allo spirito»).

dal 1718 al 1738[71], testimoniano quale fosse nell'esistenza di tutti i giorni, al di fuori del «Salone», l'intensità di vita interiore e il grado di conformazione a modalità di pensiero e di comportamento proposte in congregazione. Dai resoconti dei prefetti emerge inoltre un forte elemento di individualizzazione raccomandato in congregazione, ossia il consiglio del confessore[72]. P. Luigi Albicini insiste nel *Giovane della congregazione diretto nelle sue regole* sia sulla necessità dell'obbedienza più stretta al direttore spirituale della congregazione sia sull'importanza della scelta di un confessore stabile[73]. «Stile» di p. Carlo Doria era stato «di parlare frequentemente a' giovani, onde dispensava le polize d'invito ad ognuno per il suo giorno determinato»[74], e nella consulta di revisione sull'andamento della congregazione tra i punti esaminati vi era «An circa eos quibus intimatur tempus se conferendi ad colloquendum cum Patre sodalitatis?»[75]. Attraverso le pratiche dell'offerta del cuore, della «renovazione dello spirito» e della lettura dei «fiori spirituali», fortemente ritualizzate e vissute come la più intensa espressione del "noi" congregazionale, l'autodisciplina di ciascuno si manifesta comunicando contenuti e linguaggio. I differenti sé diventano un "noi" in maniera nello stesso tempo personale ed anonima. La congregazione si identifica e si costruisce, si edifica in senso proprio e metaforico, tramite una comunicazione tra persone che veicola modelli concretamente articolati e nello stesso tempo i modi per pensarli e per esprimerli. L'intensità della partecipazione di ognuno garantisce la durata e la vitalità della congregazione. L'anonimato favorisce l'adesione comune al progetto di vita. La congregazione dell'Assunta bolognese ha un'intelaiatura esterna forte e ben articolata, ma la sua identità resta dunque strutturalmente dinamica e comprende pure l'esterno da sé, attraverso la vita quotidiana dei singoli componenti. Anche il frequente uso della sorte nelle pratiche della congregazione si colloca su questa linea.

[71] *Ibidem*, bb. 199, 38/h (1688-1704); 38/k (1718-1728); 38/l (1728-1738). Alcuni volumi risultano mancanti. Infatti i superstiti sono segnati come libri rispettivamente «II», «IV», «V».

[72] Devozioni e penitenze straordinarie venivano praticate dai congregati su licenza del confessore. Ve ne sono molteplici testimonianze nei vari volumi di relazioni sulle attività spirituali o nelle raccolte di «fiori spirituali». Se ne registrano già a partire da metà Seicento, durante il periodo di direzione spirituale di p. Carlo Doria. Per queste ultime, cfr. AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 199, 38/b, c. 62v. (2 giugno 1652).

[73] LUIGI ALBICINI, *Il giovane della congregazione*, cit., pp. 51-69.

[74] AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 200, 38/p, c. 7r.

[75] *Ibidem*, b. 201, 38/v, *Forma della consulta intitolata* Ad conservandam sodalitatem, c. [3v.].

Un meccanismo analogo è rinvenibile nella cosiddetta «pratica del tesoro spirituale» della congregazione:

> «Sotto il nome di TESORO SPIRITUALE s'intendono tutte le operationi di devotione che si fanno nel giro dell'anno nella congregatione, le quali con l'intentione della stessa congregatione si applicano a vari fini d'utilità comune, essendosi da tutti i suoi congregati convenuto di contribuire ciascuno il suo bene, acciochè si offerisca al Signore per alcuno di que' fini che parerà alla detta congregatione, senza però derogare a gli altri, i quali ciascheduno, secondo la sua privata devotione può e vuole havervi»[76].

I fini comuni coinvolgono profondamente la vita quotidiana dei singoli congregati: difesa dal peccato mortale, frequenza dei sacramenti di confessione e comunione, amore per l'esercizio della meditazione e dell'orazione mentale, ringraziamento a Dio per le cose create, per l'inestimabile beneficio dell'incarnazione del Verbo divino a favore degli uomini e per la passione di Cristo, frequente memoria dei novissimi, profitto negli studi, vittoria sul rispetto umano, preservazione dalle parole oscene, dalla lettura di libri impuri, dalle cattive compagnie, dai pericoli del carnevale, degli spettacoli teatrali osceni, delle crapule, del gioco e delle danze, felice transito nell'ora della morte, carità nei confronti degli infermi negli ospedali, suffragio per le anime del purgatorio, allontanamento dal vizio della maldicenza, pratica della virtù della modestia, difesa della virtù della castità, crescita dell'amore e dello zelo per la salvezza della propria anima, liberazione dalle tentazioni violente, difesa dal peccato dell'accidia, amore per l'osservanza delle regole della congregazione soprattutto negli esercizi personali di tutti i giorni, bene temporale e spirituale dei dimessi dalla congregazione, edificazione dei domestici e obbedienza ai genitori, dono e conservazione dei frutti della terra, riverenza nei confronti delle chiese, delle cose sacre e dei ministri sacri, preservazione da risse e discordie, restituzione divina dei beni ricevuti dagli ufficiali della congregazione e perdono dei loro difetti, pratica delle orazioni giaculatorie, sopportazione di buon grado delle avversità, conformazione alla volontà divina, riconoscimento della vanità delle cose terrene, avversione per il peccato dell'invidia, liberazione dai peccati che causano scandalo, pratica di indirizzare le azioni della vita «ad majorem gloriam Dei», difesa dai pericoli delle vacanze, elargizione di beni spirituali e temporali ai congregati zelanti. Analogamente, per ogni festa veniva invocata la Vergine sotto un diverso titolo, chiedendo la sua protezione e aiuto circa molteplici aspetti

[76] *Ibidem*, b. 201, 38/v, *Pratica del tesoro spirituale della Congregatione della B.V. Assonta*, c. 1r.

della vita dei congregati[77].

Le invocazioni espresse nella «pratica del tesoro spirituale» per una corrispondenza alle divine ispirazioni soprattutto circa la scelta dello stato di vita, per la manifestazione da parte dello Spirito Santo dello stato di vita più utile per la salvezza dell'anima, per la perseveranza nel desiderio di entrare nello stato religioso manifestano una tensione progettuale interna alla proposta della congregazione, che poteva indurre a rotture con il mondo di provenienza da parte del fratello, come di fatto si verificò[78]. Ma l'autonomia spirituale nei confronti delle reti e dei riti dello *status* di appartenenza doveva essere al centro del lavoro complessivo della congregazione, luogo alternativo all'esterno, ma molto influente su di esso. Il «tesoro» accumulato attraverso le pratiche devozionali e caritative dei congregati viene finalizzato nelle singole feste al compimento nel quotidiano personale della pietà e della morale e ciò crea un costante gioco tra dentro e fuori, che caratterizza l'essere intimo della congregazione. La congregazione dell'Assunta bolognese manifesta un'identità peculiare che reinventa la partecipazione alla vita civile dei suoi «sodales» sulla base di riferimenti altri e della vocazione personale[79].

[77] *Ibidem*, *Formole d'invitare alla Congregazione da chi sarà a ciò deputato*.

[78] *Ibidem*, b. 199, 38/b, c. 73v. (6 agosto 1659).

[79] Mancano studi organici circa le modalità sei-settecentesche di declinare la vocazione personale. Forse le attuali aperture verso una storia della direzione spirituale favoriranno lo scavo in tal senso, nel passaggio da un discernimento degli spiriti ad una decifrazione dei segni indicanti la volontà divina nel quotidiano operare, cfr. i contributi in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico», XXIV, 1998, pp. 307-570, e le relazioni del seminario di studio su «La direzione spirituale tra medioevo ed età moderna (1500-1700)», tenutosi a Trento il 20-22 maggio 1999, presso l'ITC isig – Centro per gli studi storici italo-germanici. In tal senso altamente significativa è l'esperienza personale e l'attività pastorale di s. Alfonso Maria de Liguori, cfr. in particolare F. FERRERO, *La mentalidad de San Alfonso en su cuaderno espiritual «Cose di coscienza» (1726-1742)*, in «Spicilegium Historicum CSSR», XX, 1973, pp. 198-258; A. MARIA DE LIGUORI, *Lettere*, 3 voll., Roma, 1887-1890. Fondamentale anche quanto sta emergendo dallo studio delle dinamiche familiari in rapporto alle forme economiche, cfr. R. AGO, *Giovani nobili nell'età dell'assolutismo: autoritarismo paterno e libertà*, in G. LEVI-J.-C. SCHMITT, *Storia dei giovani*, I, *Dall'antichità all'età moderna*, Roma-Bari, 1994, pp. 375-426; EAD., *Carriere e clientele nella Roma barocca*, Roma-Bari, 1990, *passim*. Si veda anche R. BIZZOCCHI, *In famiglia. Storie di interessi e affetti nell'Italia moderna*, Roma-Bari, 2001.

«Privatamente, non come scolari, ma come confrattelli»[80]

Tra il 1711 e il 1712 si accende a Bologna un conflitto tra la congregazione gesuitica dell'Assunta e «le pubbliche università de' scolari forastieri». Occasione del disaccordo fu la pretesa da parte degli scolari dello Studio di partecipare in forma pubblica, con proprie insegne quindi, alla funzione funebre per l'imperatore asburgico Giuseppe I, protettore della congregazione, esequie solenni organizzate dalla stessa[81]. Al di là dell'esito dell'acceso scontro, conclusosi con la rinuncia di fatto da parte delle *universitates* a proseguire la lite, l'interesse della vicenda risiede nella questione posta. Sono due mondi a confrontarsi: da un lato un'appartenenza "pubblica" connessa ad uno *status*, quello di studente di una *universitas* di forestieri, che avrebbe generato uno *ius*[82], dall'altro una partecipazione dinamica, scaturita da un'adesione personale, "privata", ad un progetto di vita normato. Per la congregazione dell'Assunta il contrasto fu motivo per ripercorrere la propria storia, ritrovare le proprie radici e delineare la propria natura, fissandone i tratti in un memoriale presentato al cardinal legato il 13 dicembre 1711:

> «Ma, per dire il vero: se la congregatione non dichiara suo congregato quel giovane che prima per qualche tempo non l'ha frequentata, non è intervenuto alle communioni, giusta la prescrizione delle sue regole, come può riconoscere per suoi congregati que' giovani d'esse università che non hanno frequentata la congregatione, né mai fatte le communioni, senza essere scritti neppure in catalogo? Inoltre, se la congregatione esclude da sé quel fratello, abbenché per il passato praticasse l'osservanza delle sue regole, quando poi questo lascia per poche volte di frequentarla, omettendo massime l'uso de' sagramenti, quanto più deve non riconoscere per suo chi non è mai stato fedele e che nemmeno ha pensato d'essere fratello ed accettato da essa? Atteso massime che, prendendosi li forastieri ad un per uno, non ponno dirsi della congregatione, non essendo in essa aggregati, fuorché al presente tre o quattro, e questi pure non tutti osservanti, e conseguentemente sono incapaci d'intervenire alle nostre funzioni»[83].

[80] «Confrattelli» è nel testo.

[81] Il dettagliato racconto delle vicende si trova in AAB, *Miscellanee vecchie*, bb. 200, 38/p, cc. 77r.-86v.; 38/q, pp. 1-38. Cfr. anche N. FABRINI, *Le congregazioni dei gesuiti*, cit., pp. 35-40, che si basa sulle medesime fonti. Dalla narrazione e dalla documentazione prodotta si ricava che già precedentemente vi erano stati attriti e veri e propri conflitti tra le *universitates* degli studenti e la congregazione dell'Assunta, in particolare nel 1689 e nel 1708.

[82] Sulle *universitates* studentesche a Bologna tra Sei e Settecento cfr. G.P. BRIZZI, *Modi e forme della presenza studentesca a Bologna in età moderna*, in G.P. BRIZZI-L. MARINI-P. POMBENI (edd), *L'Università a Bologna. Maestri, studenti e luoghi dal XVI al XX secolo*, [Cinisello Balsamo], 1988, pp. 59-65.

[83] AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 200, 38/q, pp. 26-27.

Le dinamiche di inclusione ed esclusione della congregazione dell'Assunta sono ben altre da quelle di diritti acquisiti una volta per tutte. La cosiddetta congregazione del «Salone», si afferma nel memoriale, ha sempre accettato scolari dello Studio, e infatti molti bolognesi la frequentano, né intende escludere i «forestieri», che invece «di buona voglia» accoglie, «considerandoli giovani che vogliono esercitarsi nella pietà, ma non come scolari che constituiscono un corpo distinto». Per questo non ha mai permesso loro, tranne due volte, di «introdurvisi in forma d'università»[84]. Per la congregazione dell'Assunta può funzionare soltanto la logica della singola persona:

> «chi non vede che, in vece d'approfittarsi la gioventù forestiera, aggregandosi ad uno per uno alla nostra congregazione sotto la cura del padre spirituale tutto affetto e tutto zelo nel promovere il bene, tentano con puntigli di padronanza e di *jus* affatto vani ed insusistenti sturbare tanti altri giovani e persone qualificate che in numero quasi di cento concorrono fedelmente ogni festa alle meditazioni, recite d'offizi, pubbliche penitenze, discorsi e lezioni spirituali, communioni generali e particolari, ed atti simili di divozione, e che assieme con limosine mantengono il lustro della congregatione in oggi di supelletili e di argenti e tutt'altro riguardevolmente arricchita?»[85].

Sia le *universitates* degli studenti forestieri sia la congregazione mariana sono costituite giuridicamente, ed in tal senso la loro identità ha un'autonomia propria, al di là delle contingenze spazio-temporali, ma il processo di identificazione nel corpo così costituito passa almeno in parte attraverso strade diverse. Nella storia di ciascuna sono inscritte le ragioni di uno scontro che contemporaneamente rivela e rafforza identità. Non è un caso che già a metà Seicento nelle annotazioni della congregazione si sottolinei con enfasi il comportamento edificante di due congregati, nonostante fossero scolari dello studio pubblico[86].

L'appartenenza alla congregazione dell'Assunta era interiormente ed esteriormente coinvolgente, tendenzialmente esclusiva[87], in netto contrasto con le molteplici appartenenze rilevate da Nicholas Terpstra per il periodo rinascimentale a Bologna, che trovavano sintesi non contraddittoria

[84] *Ibidem*, pp. 18-19.

[85] *Ibidem*, pp. 28-29.

[86] *Ibidem*, b. 199, 38/b, c. 19r.v. (21 aprile 1651).

[87] Nelle «Determinationi» della consulta approvate dal rettore dei gesuiti il 26 novembre 1606, quando la congregazione dell'Assunta era ancora composta dai piccoli, è compresa una decisione da studiare nel suo contesto e nel suo esito: «Si è anco ordinato che non si pigli più nissuno nella congregatione ch'ha obligato ad altri luoghi o compagnie etc.», cfr. *ibidem*, c. 94r.

nella persona del confratello[88]. L'attenzione al singolo e alla sua vita spirituale attraverso forme intense di direzione morale e spirituale aveva creato una diversa forma di aggregazione, che probabilmente non lasciava spazio a commistioni[89].

Della propria diversità la congregazione dell'Assunta è consapevole costruttrice anche quando sottolinea i meccanismi di autorità che la governano. Nel corso della controversia con le *universitates* degli studenti forestieri viene ribadito per iscritto e nei fatti il ruolo del rettore del collegio della Compagnia di Gesù nelle decisioni non ordinarie della congregazione, come pure spicca la funzione mediatrice del padre spirituale, in quel momento il gesuita Luigi Albicini[90], in perfetta consonanza con la lettera e lo spirito delle regole universali. Già alla fine del Seicento l'estensore delle annotazioni successive alla perdita dei primi volumi manoscritti avvenuta nel 1680 aveva sottolineato come le «congregazioni de' padri della Compagnia» fossero totalmente differenti «da quelle che in questa città sono chiamate o confraternite o compagnie». Il motivo stava nel diverso esercizio dell'autorità, in quanto «in queste evvi autorità ne' congregati, perché così porta il loro santo instituto, in quelle non vi è, perché ciò non ha voluto chi con autorità pontificia le istituì»[91]. Ne conseguiva che

> «da' padri solamente si pretende l'esercitio delle virtù cristiane e specialmente dell'umiltà ed ubbidienza, secondo lo Spirito di Gesù e della sua Madre Santissima, con l'aiuto di que' mezzi che in tali congregationi s'usano, e sono principalmente la devotione, la meditatione, il sermone, la frequenza de' santissimi sagramenti, con quel di più che, secondo le occorrenze e circostanze, sarà giudicato dal Padre che presiede alla congregatione, con dependenza del p. rettore del collegio di Santa Lucia, dal quale è deputato»[92].

[88] Cfr. in particolare N. Terpstra, *Lay confraternities*, cit., p. 142.

[89] I congregati potevano, però, partecipare in alcune occasioni alle celebrazioni delle altre congregazioni mariane; ad esempio quelli dell'Assunta alla visita delle sette chiese con la congregazione di Gesù e Maria, che, tuttavia, sola vi andava «in corpo e obligo, come sua particolar istitutione» (AAB, *Miscellanee Vecchie*, bb. 200, 38/o, c. 40v.; 38/b, c. 74r.), o ai riti della congregazione della Penitenza. Le altre congregazioni mariane degli scolari dei gesuiti partecipavano alla festa dell'Assunta e agli esercizi sui «novissimi» negli ultimi quattro mercoledì di carnevale che si tenevano nel «Salone» (*ibidem*, b. 201, 38/v, *Avvertimenti per il secretario, Catalogo*, cit., cc. 1v.-2r.). Sui reciproci rapporti tra le congregazioni frequentate dagli scolari dei gesuiti cfr. N. Fabrini, *Un documento bolognese*, cit., pp. 8, 12-17.

[90] AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 200, 38/q, pp. 26, 30, 35-36 (per il rettore); 2, 10, 35 (per il padre spirituale).

[91] *Ibidem*, b. 200, 38/p, c. 2v.

[92] *Ibidem*, cc. 2v.-3r.

Nella congregazione dell'Assunta bolognese, così come si configura tra Sei e Settecento, non si ritrova alcun elemento della religione civica (la *civic religion*) delle confraternite rinascimentali né il devozionalismo assicurativo in senso temporale e spirituale delle forme aggregative anche post-tridentine (mariane o del suffragio soprattutto) né tanto meno l'azione penitenziale dei disciplinati. Vi si configura, piuttosto, la costituzione di un "privato" che rifluisce nella vita esterna e quotidiana attraverso il crogiolo di una pratica comune identitaria in senso dinamico. Il "noi" della congregazione è costruito fin nei minimi particolari e trova visibilità esterna in molteplici modi, dal concorso di gente in occasione di celebrazioni particolari alla autorevole protezione imperiale asburgica alle processioni penitenziali per la città nel giorno del giovedì grasso[93]. La consulta «ad conservandam sodalitatem» era preparata e svolta con grande accuratezza[94]. Nello stesso tempo i singoli "io" sono fortemente modellati attraverso le pratiche comuni, l'intensa comunicazione interna, la direzione spirituale[95]. Sono essi il vero oggetto della attività che si svolge in congregazione. I suoi «libri» sono infatti pieni di nomi e i congregati esemplari entrano a pieno titolo nel suo patrimonio memoriale e fondante[96]. Inoltre, tutto ciò ha una storia peculiare, distesa su due secoli e non precostituita, composta dall'intreccio di storie personali, di congregati e di padri spirituali, caratterizzata da fedeltà alle regole fondatrici, ma anche da una creatività, le cui fonti vanno cercate in un meccanismo di coinvolgimento che ha saputo ben coniugare l'«uno per uno» con lo spirito di «corpo», attraverso un ben dosato esercizio dell'autorità. Alla Beata Vergine si offriva un unico cuore, che però conteneva le devozioni e le penitenze dei singoli congregati, con una formula eloquente: «Immaculato cordi Beatissimae Virginis, in Coelum Assumptae, ejus Sodales corda sua

[93] Suggestive le descrizioni relative agli anni di p. Doria, cfr. *ibidem*, b. 199, 38/b, cc. 60v.-61r., 65v.-66r.

[94] Si conservano il prontuario per svolgerla ed una relazione del gennaio 1684, *ibidem*, b. 201, 38/v.

[95] Il materiale conservatosi consente di studiare i rapporti tra modelli proposti attraverso la lettura di esempi da imitare e la vita reale dei congregati. Punti di contatto emergono, ad esempio, dalla lettura degli «atti d'imitazione» contenuti nel volumetto di p. Albicini, cfr. LUIGI ALBICINI, *Il giovane della congregazione*, cit., pp. 251-268. I manoscritti della congregazione fanno risalire al 1683 l'invenzione della «consuetudo proponendi exempla alicuius Beatae Virginis devoti, quae leguntur a Patre Sodalitatis post habitam cohortationem, ut ad eius imitationem excitentur», AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 199, 38/c, c. [7v.].

[96] Di grande interesse, data la ricchezza e la continuità delle fonti, sarebbe una ricerca prosopografica sui congregati, alcuni dei quali parteciparono alla congregazione per molti anni e in età anche adulta.

uno corde devotissime donant, dedicant, commendant»[97] e alla patrona, avvocata e madre di tutti si chiedeva «me et totam congregationem defende», prima l'"io" poi il "noi"[98].

Lo studio della congregazione dell'Assunta di Bologna non potrà prescindere da questa sua complessa dinamica interna ed esterna e dalla ricerca di quale sia il suo legame con lo spirito degli *Esercizi* ignaziani, alieni da identità collettive e anche da processi di identificazione con figure umane carismatiche, e con la sua molteplice concretizzazione nella Compagnia di Gesù[99].

[97] AAB, *Miscellanee Vecchie*, b. 201, 38/v, *Avvertimenti per il secretario*, *Catalogo*, cit., cc. 5v.-6r.

[98] *Ibidem.*

[99] Fondamentali in proposito restano i numerosi studi di Ignacio Iparraguirre, nonché J. de Guibert, *La spiritualità*, cit.

II

BIBLIOGRAFIA

PRESENTAZIONE

Quella che presentiamo è una bibliografia di servizio divisa nelle quattro partizioni in cui si articolava il convegno internazionale di studio "Identità collettive tra Medioevo ed Età moderna" organizzato dal Dipartimento di discipline storiche dell'Università di Bologna e tenuto nei giorni 28-30 settembre 2000: sezione etnico-antropologica; sezione religiosa; sezione politico-costituzionale; sezione culturale.

Preparata per dare un orientamento generale sull'argomento da affrontare e costituire una base comune di letture tra coloro che partecipavano alla ricerca collettiva "Evoluzione e metamorfosi delle identità collettive dal tramonto del Medioevo allo Stato nazionale", è stata mano a mano arricchita di dati specialistici ricavati dalle conferenze che hanno accompagnato i lavori del gruppo formato da docenti delle università di Bologna, Ferrara, Firenze e Sassari. La bibliografia era infatti composta, all'inizio, di opere che la nostra piccola comunità scientifica doveva obbligatoriamente conoscere per avviare la discussione e da opere specialistiche che si andavano collocando nei diversi cassetti del nostro soggettario comune da allargare lasciando ad ogni ricercatore la possibilità di aggiungere le proprie schede ragionate.

Distribuita, in varie forme, a cura dei responsabili delle quattro sezioni, ai relatori del convegno bolognese, e completamente riorganizzata dopo la conclusione dei lavori, la bibliografia si presenta piuttosto disomogenea, dato che ogni autore ha proceduto, secondo le esigenze della sezione cui faceva riferimento, con molta libertà d'iniziativa, obbedendo semplicemente ad alcune impostazioni sommarie, date all'inizio, nelle rassegne sullo stato degli studi che avevano per oggetto le «identità collettive». Di norma, quando era possibile (tre sezioni su quattro), ha tenuto conto della ripartizione "età moderna". Ha preso spesso in considerazione discipline non comprese nel piano di lavoro delle diverse unità operative della ricerca. In alcuni casi è riuscita a segnalare i loro risultati anche a

costo di ripetere l'esponente nelle varie sezioni. In altri vi ha dovuto rinunciare.

Il gruppo di ricerca ha preso come base di manovra alcuni schemi di classificazione – eterogenei per origine e funzione – che ha fuso insieme e, incatenando vari soggetti, ha cercato di costruire un proprio, rudimentale ma utile, sistema. Quest'incatenamento lo ha considerato sempre aperto. Vale a dire: suscettibile di accogliere, in qualsiasi punto della classificazione, un nuovo elemento. Inoltre l'incatenamento doveva essere in grado di fare partire da ogni "voce" una serie di sottosezioni.

Il catalogo che è servito alla preparazione della bibliografia era il seguente:

Identità di classe
Identità collettiva (articolato per "collettività")
Identità comunitarie
Identità culturale (in cui è stata incorporata *Etnicità*)
Identità etnica
Identità di genere (*Identità sessuale*, *Women studies*, *Men studies*)
Identità di gruppo
Identità linguistica
Identità nazionale (articolato per *Nazionalità* e comprendente la voce *Nazionalismo*)
Identità politica
Identità di popolo
Identità psicologica (adoperato per le cosiddette mentalità collettive)
Identità razziale (insieme a *Etnicità* come sottosezione e ad incastro con identità culturale)
Identità religiosa
Identità sociale
Identità territoriale

Sono restate fuori, evidentemente, "voci" come *Identità personale* (in cui trovano posto anche identità psicologica, perdita, depersonalizzazione) e tutte quelle che non rimandino a un «insieme». C'è stato, in questa decisione, qualcosa di astratto e che ha portato a un qualche immiserimento. Per esempio: non c'è da cercare una relazione tra la letteratura della «perdita di sé» e l'«identificazione con l'altro» collettivamente inteso? Non ci sono, nella letteratura religiosa dell'annichilimento, spie importanti per spiegare la relazione tra «depersonalizzazione» e «comunità»?

Lo schema di partenza era di tipo eminentemente biblioteconomico. Lo abbiamo adattato alle nostre risorse culturali, alle nostre facoltà intel-

lettuali e (ovviamente) al periodo di tempo che volevamo studiare, sempre sperando che esistesse tra di noi qualcuno che fosse capace di spingere all'indietro (non solo verso il medioevo, ma anche verso l'antichità tardiva e le culture classiche greca e latina) e qualcun'altro che fosse in grado di spingere in avanti (fino alla storia del tempo presente).

Valerio Marchetti

STUDI ETNO-ANTROPOLOGICI E SOCIOLOGICI

a cura di BEATRICE DI BRIZIO

La *Bibliografia* che presentiamo qui di seguito è dedicata agli studi etno-antropologici e sociologici, pubblicati fra il 1915 ed il 2000, che affrontano il tema delle identità collettive, o che fanno uso di nozioni che rinviano a tali identità ('identità etnica', 'tribale', 'razziale', 'di gruppo', 'nazionale', 'etnonazionale', 'cultrale', 'sociale', 'regionale', 'territoriale', 'politica', 'di classe'). Concepita come strumento di orientamento, piuttosto che come repertorio esaustivo, comprende testi in francese, inglese ed italiano[1], considerati significativi vuoi perché caratterizzati dalla presenza o dall'analisi di contributi teorici, vuoi perché prodotti da sociologi ed antropologi che hanno esercitato una vasta influenza; poco rappresentate sono invece le ricerche marcatamente descrittive, dedicate all'identità di singoli gruppi e collettività. Abbiamo deliberatamente omesso, salvo alcune eccezioni[2], gli studi che vertono principalmente sulla formazione dell'identità personale, o sulle sue rappresentazioni culturali, e le ricerche dedicate all'identità linguistica e di genere. Il nostro repertorio include inoltre alcune pubblicazioni che, pur elaborate in ambito politologico, per la loro impostazione fortemente sociologica e/o storico-comparativa sono frequentemente citate all'interno del dibattito di cui rende conto questa *Bibliografia*.

Converrà esplicitare le considerazioni che hanno orientato l'adozione di tali criteri discriminanti, affinché il lettore possa valutarne la pertinenza e disporre di un'adeguata chiave di lettura delle informazioni da noi elaborate. L'opzione preliminare, ovvero quella di proporre un indice bibliografico fortemente selettivo, è stata dettata dalla presenza di una vastissi-

[1] Abbiamo tuttavia incluso, nel nostro repertorio, i testi classici di N. Elias e J. Bromlei, rispettivamente scritti, nella loro versione originale, in tedesco ed in russo.

[2] Cf. le pubblicazioni di F. Héritier sull'identità di genere, incluse in questo repertorio insieme alle ricerche sull'identità linguistica pubblicate da P.V. Kroskrity, J.J. Gumperz e J. Cook-Gumperz.

ma produzione testuale antropologica e sociologica, tale da rendere problematica, per lo meno in questa sede, la ricerca dell'esaustività. Le scelte successive si giustificano invece facendo riferimento ai centri di interesse del convegno *Identità collettive tra Medio Evo ed Età Moderna*, per il quale viene redatta questa *Bibliografia*. Pur consapevoli delle difficoltà insite in ogni tentativo di dissociare e contrapporre le realtà individuate dalle nozioni di 'identità personale', 'identità collettiva' e 'identità sociale', già rilevate da L. Sciolla [1983b: 13-15] e da R. Jenkins [1996b: 14, 19], abbiamo tuttavia escluso le pubblicazioni prevalentemente dedicate alla prima poiché i temi di dibattito del convegno non comprendono la riflessione sull'identità individuale; per la stessa ragione abbiamo escluso i saggi e le monografie dedicati all'identità linguistica e di genere. Quanto ai limiti cronologici assegnati alle nostre ricerche bibliografiche, l'adozione del 1915 quale data iniziale riflette il punto di vista di M. Banks, P. Poutignat e J. Streiff-Fenart secondo cui, in alcuni saggi di H.M. Kallen [1915; Poutignat-Streiff Fenart 1995: 96], di M. Weber [(1922)1981; Poutignat, Streiff-Fenart 1995: 38-42], e di R.E. Park [1923, 1924, 1939; Banks 1996: 59-61], sarebbe già riconoscibile, nonostante il mancato uso della terminologia scientifica oggi corrente, la presenza di una riflessione sociologica sull'identità etnica.

Non sarà forse superfluo precisare, oltre ai criteri selettivi, anche le principali fonti delle nostre informazioni bibliografiche, che possono essere divise in tre gruppi: (a) i cataloghi in rete della Bibliothèque Nationale de France di Parigi, della British Library di Londra, della Library of Congress di Washington; (b) i repertori di articoli *Social Science Plus* e *Anthropological Index On Line* del Royal Anthropological Institute, nelle loro versioni in rete; (c) le rassegne di studi e le monografie redatte da sociologi ed antropologi, tra le quali sono state particolarmente utilizzate quelle di A. M. Alonso [1994], M. Banks [1996], R. Cohen [1978], A.L. Epstein [1993], T.H. Eriksen [1993a], U. Fabietti [1995], M. Martiniello [1995b], D. Petrosino [1991], P. Poutignat e J. Streiff-Fenart [1995], L. Sciolla [1983b, 1994], A.D. Smith [1991], B.F. Williams [1989], e le monografie di A.L. Epstein [1978], R. Jenkins [1996b], F. Remotti [1996], C. Tullio-Altan [1995].

Al fine di evitare faticose ripetizioni, il criterio ordinatore delle nostre voci bibliografiche sarà puramente alfabetico. Non proporremo alcuna articolazione per aree tematiche, quale ad esempio la distinzione tra i saggi e le monografie dedicati all'identità nazionale e quelli concernenti l'identità etnica, poiché la riflessione sulle diverse dimensioni identitarie si sviluppa, in molti casi, all'interno delle stesse pubblicazioni [Eriksen 1993a].

RIFERIMENTI GENERALI

Balibar E., 1990, *Paradoxes of Universality,* in D. T. Goldberg (ed), *Anatomy of Racism*, Minneapolis, University of Minneapolis Press, pp. 283-294.

Balibar E., 1991, *Cultura e identità,* in «Problemi del socialismo», 3, pp. 13-34.

Balibar E.-Wallerstein I., 1988*, Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte.

Bodei R., 1993, *Identità, memoria collettiva e conflitto tra culture*, in M. Pinna (ed), *L'Europa delle diversità: identità e culture alle soglie del millennio*, Milano, F. Angeli 121-130.

Crespi F., 1983, *Identità e potere soggettivo,* in «Rassegna italiana di sociologia», XXIV, pp. 5-18.

De Certeau M., 1985, *L'actif et le passif des appartenances,* in «Esprit», 102, pp. 155-171.

Douglas M., 1983, *How Identity Problems Disappear,* in Jacobson-Widding 1983, pp. 35-46.

Erikson E. H., 1950, *Childhood and Society,* New York, W.W. Norton.

Erikson E. H., 1966, *The concept of Identity in Race Relations: Notes and Queries,* in «Daedalus», XCV, pp. 145-171.

Fortes M., 1983, *Problems of Identity and Person,* in Jacobson-Widding 1983, pp. 389-401.

Gallino L., 1982, *Identità identificazione,* in «Laboratorio politico», II, 5/6, pp. 145-157.

Gallino L., 1983, *Identità, identificazione, relazioni seriali e alternanze,* in Aa.Vv., 1983, *Complessità sociale e identità. Problemi di teoria e ricerca empirica*, Milano, F. Angeli, pp. 227-238.

Hannerz U., 1983, *Tools of Identity and Imagination,* in Jacobson-Widding 1983, pp. 347-360.

Hobsbawm E., 1992, *Ethnicity and Nationalism in Europe Today,* in «Anthropology Today», VIII, 1, pp. 3-8.

Hobsbawm E., 1996, *Language, Culture and National Identity,* in «Social Research», LXIII, pp. 1065-1080.

Jacobson-Widding A. (ed), 1983, *Identity: Personal and Socio-Cultural: A Symposium* (Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Cultural Anthropology, V), Uppsala, Academiae Upsaliensis.

Luckman T., 1983, *Remarks on Personal Identity: Inner, Social and Historical Time,* in Jacobson-Widding 1983, pp. 67-91.

Ricolfi L., Sciolla L., 1981, *Fermare il tempo. Osservazioni su cultura giovanile e identità*, in «Inchiesta», XI, 54, pp. 34-43.

Taguieff P.A., 1985, *L'identité française et ses ennemis. Le traitement de l'immigration dans le national-racisme français contemporain*, in «L'homme et la société», 77-78, pp. 167-200.

Taguieff P.A., 1986, *L'identité nationale saisie par la logique de racisation. Aspects, figures et problèmes du racisme différentialiste*, in «Mots. Mots…, Ordinateurs …, Textes …, Sociétés Revue trimestrielle. Travaux de lexicométrie et de lexicologie politique», 12, pp. 91-128.

BIBLIOGRAFIA

Aa.Vv., 1980, *L'identité*, numero monografico di «Actes de la recherche en sciences sociales», 35.
Aa.Vv., 1981, *Itinérances ... en pays peul et ailleurs. Mélanges réunis par les chercheurs de l'ERA 246 du CNRS à la mémoire de Pierre Francis Lacroix,* tome II: *Littératures et cultures* (Mémoires de la Société des Africanistes), Paris, Société des Africanistes.
Aa.Vv., 1982, *De l'empreinte à l'emprise. Identités andines et logiques paysannes* (Cahiers de l'Institut Universitaire d'Etudes du Développement, 13), Paris – Genève, PUF.
Aa.Vv., 1982-83, *Minorités, ethnicité, mouvements nationalitaires*, numero monografico di «Pluriel débat», 32-33.
Aa.Vv., 1983a, *Complessità sociale e identità. Problemi di teoria e ricerca empirica*, Milano, F. Angeli.
Aa.Vv., 1983b, *Rassegna italiana di sociologia*, XXIV, 1, (numero monografico sul tema dell'identità).
Aa.Vv., 1984, *Culture, Tradition, Identity*, numero speciale di «Journal of Folklore Research», XXI, 2-3.
Aa.Vv, 1987, *La mode des identités*, numero monografico di «L'homme et la société», 83.
Aa.Vv., 1991, *Identità culturali*, numero monografico di «Problemi del socialismo», 3.
Aa.Vv., 1996a, *Theme Issue: Resisting Identities*, numero monografico di «Cultural Anthropology», XI, 4.
Aa.Vv., 1996b, *Multiple Identities*, numero speciale di «Anthropological Notebooks», II, 1.
Aa.Vv., 1997, *Ethnicity and Religion*, numero speciale di «Ethnic and Racial Studies», XX, 2.
Aa.Vv., 1998a, *Illusion identitaire et histoire*, numero monografico di «L'homme et la société», 130.
Aa.Vv., 1998b, *Rethinking*, numero speciale di «Ethnic and Racial Studies», XXI, 5.
Abeles M., 1996, *La Communauté européenne: une perspective anthropologique*, in «Social Anthropology», IV, 1, pp. 33-45.
Abeles M., 1997, *Political Anthropology: New Challenges, New Aims*, in «International Social Science Journal», XLIX, pp. 319-332.
Abercrombie T., 1991, *To Be Indian, to be Bolivian: 'Ethnic' and 'National' Discourses of Identity*, in Urban- Sherzer 1991, pp. 95-130.
Abou S., 1981, *L'identité culturelle: relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Editions Anthropos.
Abou S., 1983, *Qu'est-ce que l'identité culturelle?*, Paris, Cercle parisien de la Ligue française de l'enseignement.
Abruzzi W.S., 1982, *Ecological Theory and Ethnic Differentiation among Hu-*

man Population, in «Current Anthropology», XXIII, pp. 13-35 (articolo seguito dai *Comments* di J. Brown and T. E. Durbin, R. C. Fidler, D. L. Hardesty, P. Hinton, M. G. Hurlich, J. C.Kennedy, H. B. Levine, U. Martínez Vega, M. Moerman, F. L. Pelt, E. B. Ross, T. S. Vasulu, B. Winterhalder, pp. 21-28, e dalla *Reply* di W. S. Abruzzi, pp. 28-32).

Adam H., 1995, *The Politics of Ethnic Identity: Comparing South Africa*, in «Ethnic and Racial Studies», XVIII, pp. 457-475.

Adams K.M., 1999, *Identités ethniques, régionales et nationales dans les musées indonésiens*, in «Ethnologie française», XXIX, pp. 355-364.

Aime M., 1999, *Presentazione. Identità etniche o politiche?*, in J.L. Amselle, [1990] 1999, *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino, Bollati Boringhieri, pp. 7-28.

Aisea. Associazione Italiana Per Le Scienze Etno-Antropologiche. Sezione Di Antropologia Museale (ed), 1996, *L'invenzione dell'identità e la didattica delle differenze. Atti della sessione di antropologia museale al II Congresso Nazionale AISEA in «Identità, differenze, conflitti», Roma, 28-30 Settembre 1995*, Milano, Edizioni ET.

Alba R.D. (ed), 1985, *Ethnicity and Race in the U.S.A.: Toward the Twenty-First Century*, London-Boston-Melbourne-Henley, Routledge-Kegan Paul.

Alba R.D., 1990, *Ethnic Identity. The Transformation of White America*, New Haven-London, Yale University Press.

Alba R.D., 1992, *Ethnicity*, in E. F. Borgatta-M. L. Borgatta (edd), *Encyclopaedia of Sociology. Volume 2*, New York, MacMillan, pp. 575-584.

Alexander J.C., 1980, *Core Solidarity, Ethnic Outgroup, and Social Differentiation: A Multidimensional Model of Inclusion in Modern Societies*, in Dofny-Akinowo 1980, pp. 5-28.

Alimenti A., 1986, *La cerimonialità: spazio di identità culturale per l'emigrato*, in Di Carlo-Di Carlo 1986, pp. 125-138.

Allardt E., 1979a, *I mutamenti della natura dei movimenti etnici: dalla tradizione all'organizzazione*, in «Il Mulino», 263, pp. 323-348.

Allardt E., 1979b, *Implications of the Ethnic Revival in Modern, Industrialized Society: A Comparative Study of the Linguistic Minorities in Western Europe* (Commentationes Scientiarum Socialium, XII), Helsinki, Societas Scientiarum Fennica.

Allardt E., 1981, *Le minoranze etniche nell'Europa occidentale*, in «Rivista italiana di scienze politiche», XI, pp. 91-136.

Alonso A. M., 1994, *The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism and Ethnicity*, in «Annual Review of Anthropology», XXIII, pp. 379-405.

Althabe G., 1993, *Construction de l'étranger dans les échanges quotidiens*, in Mihailescu 1993a, pp. 217-227.

Alund A., 1995, *Alterity in Modernity*, in «Acta Sociologica», XXXVIII, 4, pp. 311-322.

Amselle J.L., 1985, *Ethnies et espaces: pour une anthropologie topologique*, in

Amselle-M'Bokolo 1985, pp. 11-48.
Amselle J.L., 1987, *L'ethnicité comme volonté et comme représentation, à propos des Peuls du Wasolon*, in «Annales ESC», XLII, pp. 465-489.
Amselle J.L., 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
Amselle J.L., 1996, *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Paris, Aubier.
Amselle J.L.-M'Bokolo E. (edd), 1985, *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et état en Afrique*, Paris, La Découverte.
Anderson B., 1983, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London, Verso.
Angioni G., 1993, *Ethnies*, in Mihailescu 1993a, pp. 33-43.
Anglin A., 1979, *Analytical Models and Folk Models*, in L. Holy (ed), *Segmentary Lineage Systems Reconsidered* (The Queen's University Papers in Social Anthropology, IV), Belfast, Department of Social Anthropology, Queen's University, pp. 49-67.
Appadurai A., 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
Ardener E., 1972, *Language, Ethnicity and Population*, in «Journal of the Anthropological Society of Oxford», III, 3, pp. 125-32.
Ardener E., [1974] 1989, in *Social Anthropology and Population*, in Ardener 1989, pp. 109-126.
Ardener E., [1987] 1989, *'Remote Areas' - Some Theoretical Considerations*, in Ardener 1989, pp. 211-223.
Ardener E., 1989, *The Voice of Prophecy and Other Essays*, Oxford-New York, Basil Blackwell.
Arens W., 1978, *Changing Patterns of Ethnic Identity and Prestige in East Africa*, in Holloma-Arutiunov 1978, pp. 211-220.
Arias A., 1990, *Changing Indian Identity: Guatemala's Violent Transition to Modernity*, in Smith 1990, pp. 230-257.
Armstrong J. A., 1982, *Nations Before Nationalism*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
Aronson D., 1976, *Ethnicity as a Cultural System: an Introductory Essay*, in Henry 1976, pp. 9-19.
Astuti R., 1995a, *Identità e discendenza tra i Vezo del Madagascar*, in Solinas 1995a, pp. 25-69.
Astuti R., 1995b, *People of the Sea. Identity and Descent among the Vezo of Madagascar*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
Astuti R., 1995c, *'The Vezo Are not a Kind of People'. Identity, Difference and 'Ethnicity' among a Fishing People of Western Madagascar*, in «American Ethnologist», XXII, pp. 464-482.
Auge M., 1994, *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard.
Ayoade J.A., 1986, *Ethnic politics in Nigeria: a conceptual reformulation*, in Thompson-Ronen 1986, pp. 105-118.

Bacal A., 1989, *Ethnicity in the Social Sciences: A View and a Review of the Literature on Ethnicity in the Social Sciences* (Research Reports from the Department of Sociology, Uppsala University, I), Uppsala, Uppsala Universitet.

Banks M., 1996, *Ethnicity: Anthropological Constructions,* London-New York, Routledge.

Banderali C., 1998, *Identità mitica e identità storica. La circoncisione e i Biyobè (Benin settentrionale)*, in Fabietti 1998, pp. 159-174.

Banton M.P., 1965, *Social Alignment and Identity in a West African City*, in Kuper 1965, pp. 131-147.

Banton M.P. (ed), 1966, *The Social Anthropology of Complex Societies*, London, Tavistock Publications; New York, F. A. Praeger.

Banton M.P., 1979, *Analytical and Folk Concepts of Race and Ethnicity*, in «Ethnic and Racial Studies», II, pp. 127-138.

Banton M.P., 1983, *Racial and Ethnic Competition*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Banton M.P., 1987, *Racial Theories*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Banton M.P., 1988, *Racial Consciousness*, London-New York, Longman.

Banton M.P., 1994, *Modelling Ethnic and National Relations*, in «Ethnic and Racial Studies», XVII, pp. 1-19.

Banton M.P., 1995, *Rational Choice Theories*, in «The American Behavioral Scientist», XXXVIII, pp. 478-497.

Banton M.P., 1998, *Are There Ethnic Groups in South Asia?*, in «Ethnic and Racial Studies», XXI, pp. 990-994.

Barbe' C., 1983a, *Identità e azione collettiva: quale identità?*, in Livolsi 1983, pp. 136-156.

Barbe' C., 1983b, *L'identità - individuale e collettiva - come dimensione soggettiva dell'azione sociale*, in Aa. Vv. 1983a, pp. 261-276.

Barber B.-Inkeles A. (edd), 1971, *Stability and Social Change*, Boston, Little-Brown & C..

Barnett S., 1974, *Creating Political Identity: The Emergent South Indian Tamils*, in «Ethnicity», I, 3, pp. 237-265.

Barnett S., 1977, *Identity Choice and Caste Ideology in Contemporary South India*, in Dolgin-Kemnitzer-Schneider, 1977, pp. 270-291.

Barth F. (ed), 1969a, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, London, Allen & Unwin; Bergen-Oslo, Universitets Forlaget; Boston, Little-Brown & Co.

Barth F., 1969b, *Introduction*, in FBarth 1969a, pp. 9-38.

Barth F., 1969c, *Pathan Identity and its Maintenance*, in Barth 1969a, pp. 117-134.

Barth F., 1983, *Sohar: Culture and Society in an Omani Town*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press.

Barth F., 1983, *Problems in Conceptualizing Cultural Pluralism, with Illustrations from Sohar, Oman*, in Maybury-Lewis 1984, pp. 77-87.

Barth F., 1994, *Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity*, in Vermeulen-Govers 1994, pp. 11-32.

Bassand M. (ed), 1981a, *L'identité régionale: contributions à l'étude des aspects culturels du développement régional. Actes du Colloque de Neuchâtel, 6-7 octobre 1980,* Saint Saphorin, Editions Georgi.

Bassand M., 1981b, *Introduction. L'identité régionale, un concept carrefour*, in Bassand 1981a, pp. 3-24.

Bassand M. (ed), 1991, *Identité et développement régional*, Berne, P. Lang.

Baum R.C., 1980, *Authority and Identity: The Case for Evolutionary Invariance*, in Robertson-Holzner 1980, pp. 61-118; 271-274.

Baumann G., 1996, *Contesting Culture: Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Bazin J., 1985, *A chacun son Bambara*, in Amselle-M'Bokolo, 1985, pp. 87-127.

Bay C.-Bullvag I.-Ofstad H., Tonnessen H., 1950, *Nationalism. A Study of Identifications with People and Power. I. Problems and Theoretical Frame-Work*, Oslo, Institute of Social Research.

Bayart J. F., 1996, *L'illusion identitaire*, Paris, Fayard.

Beauchard J. (ed), 1979a, *Identités collectives et travail social*, Toulouse, Privat.

Beauchard J., 1979b, *Les identités collectives interrogent le travail social*, in Beauchard 1979a, pp. 9-25.

Beck S., 1989, *Ethnic Identity as Contested Terrain*, in «Dialectical Anthropology», XIV, pp. 1-6.

Bee R., Gingerich R., 1977, *Colonialism, Classes and Ethnic Identity: Native Americans and the National Political Economy*, in «Studies in Comparative International Development», XII, 2, pp. 70-93.

Beit-Hallahmi B., 1991, *Religion and Identity: Concepts, Data, Questions*, in «Social Science Information / Information sur les sciences sociales», XXX, pp. 81-95.

Bell D., 1973, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York, Basic Books.

Bell D., 1975, *Ethnicity and Social Change*, in Glazer-Moynihan 1975a, pp. 141-174.

Bell D., 1976, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, Basic Books.

Bell W.-Freeman W. E. (edd), 1974, *Ethnicity and Nation Building: Comparative, International and Historical Perspectives*, Beverly Hills, Sage Publications.

Bellagamba A., 1997, *Identità*, in Fabietti-Remotti 1997, pp. 355-356.

Bennett A., 1996, *Constructions of 'Race', Place and Discipline: Geographies of 'Racial' Identity and Racism*, in «Ethnic and Racial Studies», XIX, pp. 864-883.

Bennett J.W. (ed), 1975, *The New Ethnicity: Perspectives from Ethnology* (Proceedings of the American Ethnological Society. 1973), St. Paul. West Publishing.

Benson J., 1983, *Politics and Muslim Ethnicity in South India*, in «Journal of An-

thropological Research», XXXIX, 1, pp. 42-59.
Benson S., 1996, *Asians Have Culture, West Indians Have Problems: Discourses of Race and Ethnicity in and out of Anthropology*, in Ranger- Samad-Stuart 1996, pp. 47-56.
Bentley G.C., 1981a, *Migration, Ethnic Identity, and the Philippines: The Sulu Case*, in Keyes 1981a, pp. 118-153.
Bentley G.C., 1981b, *Ethnicity and Nationality: A Bibliographic Guide* (Publications on Ethnicity and Nationality of the School of International Studies, University of Washington, 3), Seattle-London, University of Washington Press.
Bentley G.C., 1983, *Theoretical Perspectives on Ethnicity and Nationality*, in «Sage Race Relations Abstracts», VIII, 2, pp. 1-53.
Bentley G.C., 1987, *Ethnicity and Practice*, in «Comparative Studies in Society and History», XXIX, pp. 24-55.
Berdahl D., 1999, *Where the World Ended. Re-unification and Identity in the German Borderland*, Berkeley, University of California Press.
Berger S., 1972, *Bretons, Basques, Scots and European Nations*, in «Journal of Interdisciplinary History», III, pp. 167-175.
Berger S., 1977, *Bretons and Jacobins: Reflections on French Regional Ethnicity*, in Esman 1977a, pp. 159-178.
Bernardi B., 1994, *Il fattore etnico: dall'etnia all'etnocentrismo*, in «Ossimori», 4, pp. 13-20.
Bernardi B., 1995, *Etnia, etnicità, educazione etnica*, in «Ossimori», 7, pp. 11-18.
Berreman G., 1975, *Bazar Behavior: Social Identity and Social Interaction in Urban India*, in De Vos-Romanucci-Ross 1975a, pp. 71-105.
Berreman G., 1983, *Identity Definition, Assertion, and Politicization in the Central Himalayas*, in Jacobson-Widding 1983a, pp. 289-319.
Beteille A., 1971, *Race, Caste and Ethnic Identity*, in «International Social Science Journal», XXIII, pp. 519-535.
Bettini M. (ed), 1992, *Lo straniero ovvero l'identità culturale a confronto*, Bari, Laterza.
Bianco C., 1974, *Immigrazione ed etnicismo*, in «Studi Emigrazione», XXXVII, pp. 96-108.
Bianco C., 1980, *Etnicismo e culturologia: l'identità culturale dei gruppi regionali ed immigrati*, in «La critica sociologica», 54, pp. 125-136.
Bidart C., 1989, *Sociabilité et identités culturelles des ouvriers des quartiers nord de Marseille: regard sociologique ou ethnologique?*, in Segalen 1989b, II, pp. 658-670.
Bidart P. (ed), 1991, *Régions, nations, états: composition et recomposition de l'espace national*, Paris, Publisud.
Bielefeld U., 1995, *Migrazioni e identità*, in «Il Mondo 3», 1, pp. 184-193.
Birch A.H., 1989, *Nationalism and National Integration*, London-Boston-Sydney-Wellington, Unwin Hyman.
Birnbaum P. (ed), 1997, *Sociologie des nationalismes*, Paris, PUF.

Blasutig G., 1991-1992, *Emigrazione e identità*, in «Sociologia urbana e rurale», 36-37, pp. 93-108.

Bloul R.A.D., 1999, *Beyond Ethnic Identity: Resisting Exclusionary Identification*, in «Social Identities», V, 1, pp. 7-30.

Blu K.I., 1980, *The Lumbee Problem: The Making of an American Indian People*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Böckler S. (ed), 1996, *Ritorno dell'etnico? / Wiederkehr des Ethnischen?*, numero monografico di «Annali di Sociologia-Soziologisches Jahrbuch», XII, 1-2.

Böckler S., 1997, *Il discorso sull'etnicità nelle scienze sociali italiane e tedesche*, in «Studi Emigrazione», 125, pp. 17-39.

Böckler S., 1999, *Identità, differenza, confine. Il fondamento teorico e concettuale della ricerca sull'etnicità*, in «Studi di sociologia », 3, pp. 317-334.

Boileau A.M.-Strassoldo R.-Sussi E., 1975, *Temi di sociologia delle relazioni etniche*, Gorizia, I.S.I.G.

Boileau A.M.-Sussi E., 1981, *Dominanza e minoranze: immagini e rapporti interetnici al confine nordorientale*, Udine, Ed. Grillo.

Bouchard G.-Segalen M. (edd), 1997a, *Une langue, deux cultures. Rites et symboles en France et au Québec*, Paris, Les Presses de l'Université de Laval-Editions La Découverte.

Bouchard G.-Segalen M., 1997b, *Introduction*, in Bouchard-Segalen 1997a, pp. 1-10.

Bourdieu P., 1979, *La distinction. Critique sociale du jugement de goût* (avec le concours de la fondation Maison des Sciences de l'Homme), Paris, Les Editions de Minuit.

Bourdieu P., 1980, *L'identité et la représentation: éléments pour une réflexion critique sur l'idée de région*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 35, pp. 63-72.

Boyarin J., 1992, *Storm from Paradise: The Politics of Jewish Memory*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Bracewell W.-Dragadze T.-Smith A. D. (edd), 1993, *Pre-Modern and Modern National Identity in Russia and Western Europe*, numero speciale di in «Ethnic Groups», X, 1-3.

Brass P.R, 1976, *Ethnicity and Nationality Formation*, in «Ethnicity», III, 3, pp. 225-241.

Brass P.R., 1979, *Elite Groups, Symbol Manipulation and Ethnic Identity among Muslims of South Asia*, in Taylor-Yapp 1979, pp. 35-77.

Brass P.R., 1980, *Ethnic Groups and Nationalities: The Formation, Persistence, and Transformation of Ethnic Identities*, in Sugar 1980, pp. 1-68.

Brass P.R. (ed), 1985, *Ethnic Groups and the State*, London, Croom Helm; Totowa, Barnes & Noble Books.

Brass P.R., 1991, *Ethnicity and Nationalism: Theory and Comparison*, London-New Delhi-Newbury Park, Sage Publications**.**

Brass P.R.-Van Den Berghe P.L., 1976, *Ethnicity and Nationalism in World Perspective*, in «Ethnicity», III, 3, pp. 197-201.

Breton R., 1988, *From Ethnic to Civic Nationalism: English Canada and Quebec*, in «Ethnic and Racial Studies», XI, pp. 85-102.
Breton R.-Reitz J.G.-Valentine V.F., 1980, *Cultural Boundaries and the Cohesion of Canada*, Montreal, Institute of Research on Public Policy.
Breton R. et al.**,** 1990, *Ethnic Identity and Equality: Varieties of Experience in a Canadian City*, Toronto–Buffalo, University of Toronto Press.
Bromberger C., 1993, *L'ethnologie de la France et le problème de l'identité*, in Mihailescu 1993a, pp. 45-63.
Bromberger C.-Centlivres P.-Collomb G., 1989, *Entre le local et le global: les figures de l'identité*, in Segalen 1989a, pp. 137-145.
Bromberger C.-Collomb G. (edd), 1989b, *Atelier 6. Entre le local et le global: les figures de l'identité*, in Segalen 1989b, II, pp. 451-653.
Bromlei I.V., 1973, *Etnos i etnografiia*, Nauka, Moskva.
Bromlei I.V., [1971] 1974, *The Term 'Ethnos' and Its Definition*, in I.V. Bromlei (ed), 1974, *Soviet Ethnology and Anthropology Today*, The Hague-Paris, Mouton, pp. 55-72.
Bromlei I.V., 1980, *The Object and Subject-Matter of Ethnography*, in Gellner 1980, pp. 151-160.
Bromlei I.V., Kozlov V., 1989, *The Theory of Ethnos and Ethnic Processes in Soviet Social Science*, in «Comparative Studies in Society and History», XXXI, pp. 425-438.
Brow J., 1990, *Notes on Community, Hegemony and the Uses of the Past*, in «Anthropological Quarterly», LXIII, 1, pp. 1-6.
Brown R., 1996, *Social Identity*, in Kuper-Kuper 1996, pp. 789-790.
Bruner E.M., 1961, *Urbanization and Ethnic Identity in North Sumatra*, in «American Anthropologist», LXIII, pp. 508-521.
Bruner E.M., 1974, *The Expression of Ethnicity in Indonesia*, in Cohen 1974a, pp. 251-280.
Buchanan W., 1968, *Identification, Political*, in D.L. Sills (ed), *International Encyclopedia of the Social Sciences. Volumes 7 and 8*, New York-London, MacMillan-Free Press, pp. 57-61.
Buchignani N., 1982, *Anthropological Approaches to the Study of Ethnicity* (Occasional Papers in Ethnic and Immigration Studies), Toronto, Multicultural History Society of Ontario.
Bulmer M.-Solomos J., 1998, *Introduction: Re-thinking Ethnic and Racial Studies*, «Ethnic and Racial Studies», XXI, pp. 819-837.
Burgalassi S.-Biancheri R. (edd), 1995, *Appartenenza e identità. Particolarismo e universalismo*, Pisa, ETS.
Burgess E., 1978, *The Resurgence of Ethnicity: Myth or Reality?*, in «Ethnic and Racial Studies», I, pp. 265-285.
Burton J.W., 1981, *Ethnicity on the Hoof: On the Economics of Nuer Identity*, in «Ethnology», XX, pp. 157-162.
Cahen M., 1994, *Ethnicité politique: pour une lecture réaliste de l'identité*, Paris, L'Harmattan.

Calhoun C., 1993, *Nationalism and Ethnicity*, in «Annual Review of Sociology», XIX, pp. 211-239.
Calhoun C. (ed), 1994, *Social Theory and the Politics of Identity*, Oxford, Blackwell.
Callari Galli M., 1998, *I percorsi della complessità umana*, in M. Callari Galli-M. Ceruti-T. Pievani, *Pensare la diversità. Per un'educazione alla complessità umana*, Roma, Meltemi, 1998, pp. 125-219, 231-237.
Campani G., 1986, *La ricerca sociologica, l'immigrazione italiana in Francia, la problematica dell'identità*, in Di Carlo-Di Carlo 1986, pp. 61-91.
Campbell E.Q. (ed), 1972, *Racial Tensions and National Identity (Proceedings of the Second Annual Vanderbilt Sociology Conference, Nashville, 1970)*, Vanderbilt University Press, Nashville.
Canciani D., 1980, *Minoranze etnico-linguistiche e ricerca sociologica in Italia*, «Città & Regione», VI, 3, pp. 114-131.
Canevacci M., 1986, *Multi-etnicità e centralizzazione del potere in Brasile*, in Chiozzi 1986, pp. 241-258.
Cannarsa S., [1994] 1998, *Etnografia ed etnos. L'etnografia sovietica di fronte alle questioni delle nazionalità e delle religioni*, Milano, Unicopli.
Cassano F., 1998, *Paeninsula: l'Italia da ritrovare*, Roma, Laterza.
Castles S.-Cope B.-Kalantzis M.-Morrissey M., 1992, *Mistaken Identity*, Sydney, Pluto Press.
Centlivres P. et al., 1981, *Appartenance régionale et processus d'identification*, in Bassand 1981a, pp. 233-271.
Centlivres P., 1993, *Appartenance et identité à travers la naturalisation des étrangers en Suisse*, in Mihailescu 1993a, pp. 205-216.
Chapman M.K., 1992, *The Celts: The Construction of a Myth*, Basingstoke-New York, MacMillan Press-St. Martin's Press.
Chapman M.K.-Mac Donald M.-Tonkin E., 1989, *Introduction*, in Tonkin-Mac Donald-Chapman 1989, pp. 1-21.
Charsley S.R., 1974, *The Formation of Ethnic Groups*, in Cohen 1974a, pp. 337-368.
Charsley S.R., 1986, *'Glasgow's Miles Better': The Symbolism of Community and Identity in the City*, in Cohen 1986a, pp. 171-186.
Charsley S., 1987, *Interpretation and Custom: The Case of the Wedding Cake*, «Man», XXII, pp. 93-110.
Chazan N., 1986, *Ethnicity in economic crisis: development strategies and patterns of ethnicity in Africa*, in Thompson-Ronen 1986, pp. 137-158.
Cherini M., 1982, *Etnicità e classi: elementi di riflessione sulle dinamiche confinarie*, Milano, Giuffrè.
Cherini M., 1986, *Minoranze etniche, potere e comunicazioni sociali*, in Chiozzi 1986, pp. 159-169.
Ching B.-Creed G.W. (edd), 1997, *Knowing Your Place: Rural Identity and Cultural Hierarchy*, New York, Routledge.
Chiozzi P. (ed), 1986, *Etnicità e potere*, Padova, Cleup Editore.

Chiozzi P. (ed), 1991, *Antropologia urbana e relazioni interetniche: città nuova, nuova città*, Firenze, Pontecorboli Editore.

Chiozzi P., Grechi M. (edd), 1993, *L'identità etnico-culturale: problematiche etno-antropologiche e analisi di casi*, Firenze, IRRSAE Toscana.

Chrêtien J.P.-Prunier G. (edd), 1989, *Les ethnies ont une histoire*, Paris, Karthala-ACCT.

Clemente P., 1996, *Graffiti di museografia antropologica italiana*, Siena, Protagon Editori Toscani.

Clifford J., 1988a, *The Predicament of Culture. Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Clifford J., 1988b, *Introduction: The Pure Products Go Crazy*, in Clifford 1988a, pp. 1-17.

Clifford J., 1988c, *Identity in Mashpee*, in Clifford 1988a, pp. 277-346.

Clifford J., 1998, *Our Identity is Ahead of Us*, «L'Homme», 145, pp. 225-228.

Clifford J.-Marcus G. (edd), 1986, *Writing Culture: Poetics and Politics of Ethnography*, Los Angeles, University of California Press.

Coakley J. (ed), 1992, *The Social Origins of Nationalist Movements: The Contemporary West European Experience*, London-Newbury Park-New Delhi, Sage Publications.

Cohen A., 1969, *Customs and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*, Berkeley-London, Routledge and Kegan Paul-University of California Press.

Cohen A. (ed), 1974a, *Urban Ethnicity*, London, Tavistock Publications.

Cohen A., 1974b, *Introduction: The Lesson of Ethnicity*, in Cohen 1974a, pp. ix-xxiv.

Cohen A., 1974c, *Two-Dimensional Man: An Essay on the Anthropology of Power and Symbolism in a Complex Society*, London, Routledge and Kegan Paul; Berkeley, University of California Press.

Cohen A., 1981a, *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*, Berkeley, University of California Press.

Cohen A., 1981b, *Variables in Ethnicity*, in Keyes 1981a, pp. 307-331.

Cohen A.P. (ed), 1982a, *Belonging: Identity and Social Organization in British Rural Cultures*, Manchester, Manchester University Press.

Cohen A.P., 1982b, *Belonging: The Experience of Culture*, in Cohen 1982a, pp. 1-17.

Cohen A.P., 1982c, *Blockade: A Case Study of Local Consciousness in an Extra-Local Event*, in Cohen 1982a, pp. 292-321.

Cohen A.P., 1985, *The Symbolic Construction of Community*, Chichester-Horwood; London-New York, Tavistock Publications-.

Cohen A.P. (ed), 1986a, *Symbolising Boundaries: Identity and Diversity in British Cultures*, Manchester, Manchester University Press.

Cohen A.P., 1986b, *Of Symbols and Boundaries, or, Does Ertie's Greatcoat Hold the Key?*, in Cohen 1986a, pp. 1-19.

Cohen A.P., 1987, *Whalsay. Symbol, Segment and Boundary in a Shetland Island Community*, Manchester-Wolfeboro, Manchester University Press.
Cohen A.P., 1996, *Personal Nationalism: A Scottish View of Some Rites, Rights and Wrongs*, in «American Ethnologist», XXIII, pp. 802-815.
Cohen J.L., 1985, *Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements*, in «Social Research», LII, pp. 663-716.
Cohen R., 1978, *Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology*, in «Annual Review of Anthropology», VII, pp. 379-403.
Cohen R., 1993, *Conclusion: Ethnicity, the State, and Moral Order*, in Toland 1993, pp. 231-258.
Cohen R.-Middleton J. (edd), 1970a, *From Tribe to Nation in Africa: Studies in Incorporation Processes*, Chandler Publishing, Scranton.
Cohen R.-Middleton J., 1970b, in *Introduction*, in Cohen-Middleton 1970a, pp. 1-34.
Colajanni A. (ed), 1998, *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e stato in America Latina*, Roma, Meltemi.
Colajanni A.-Di Cristofaro Longo G.-Lombardi Satriani L.M. (edd), 1994, *Gli argonauti. L'antropologia e la società italiana*, Roma, Armando.
Cole J.W., 1999, *The Reproduction of Identity in Contemporary South Tyrol* in «Ethnologia Europaea», XXIX, 2, pp. 75-95.
Cole J.W.-Wolf E.R., 1974, *The Hidden Frontier: Ecology and Ethnicity in an Alpine Valley*, New York, Academic Press.
Collomb G., 1999, *Ethnicité, nation, musée, en situation postcoloniale*, in «Ethnologie française», XXIX, pp. 333-336.
Comaroff J., 1987, *Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Practice and the Signs of Inequality*, in «Ethnos», XXI, pp. 301-323.
Comaroff J., 1996, *Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Difference in an Age of Revolution*, in Wilmsen-McAllister 1996, pp. 162-183.
Comas D'argemir D.-Pujadas J.J., 1999, *Living in/on the Fontier: Migration, Identities and Citizenship in Andorra*, in «Social Anthropology», VII, 3, pp. 253-264.
Connor W., 1973, *The Politics of Ethnonationalism*, in «Journal of International Affairs», XXVII, 1, pp. 1-21.
Connor W., 1976, *The Political Significance of Ethnonationalism within Western Europe*, in Said-Simmons 1976, pp. 110-133.
Connor W., 1977, *Ethno-Nationalism in the First World: The Present in Historical Perspective*, in Esman 1977a, pp. 19-45.
Connor W., 1978, *A Nation is a Nation, is a State, is an Ethnic Group, is a ...*, in «Ethnic and Racial Studies», I, pp. 377-400.
Connor W., 1984, *Eco- or Ethno-Nationalism?*, in «Ethnic and Racial Studies», VII, pp. 342-359.
Connor W., 1990, *When is a Nation?*, in «Ethnic and Racial Studies», XIII, pp. 92-103.
Connor W., 1993a, *Introduction*, in Bracewell-Dragadze-Smith 1993, pp. 3-8.

Connor W., 1993b, *Beyond Reason: The Nature of the Ethnonational Bond*, in «Ethnic and Racial Studies», XVI, pp. 373-389.

Connor W., 1994, *Ethnonationalism: The Quest for Understanding*, Princeton-Chichester, Princeton University Press.

Conversi D., 1987, *Teorie dell'etnonazionalismo*, in «La critica sociologica», 81, pp. 71-88.

Copet-Rougier E., 1992, *L'altro, l'altro dell'altro, e l'altro da sè. Rappresentazioni della stregoneria, del cannibalismo e dell'incesto*, in Bettini 1992, pp. 155-174.

Cotesta V., 1988, *Modernità e tradizione: integrazione sociale e identità culturale in una città nuova. Il caso di Latina*, Milano, F. Angeli.

Cotesta V., 1999, *Sociologia dei contesti etnici: razzismo, immigrazione e società multiculturale*, Roma, Laterza.

Couper K., 1987, *Black British, catégorie sociale ou double identité?*, in «L'homme et la société», 83, pp. 52-58.

Crain M., 1990, *The Social Construction of National Identity in Highland Ecuador*, in «Anthropological Quarterly», LXIII, 1, pp. 43-59.

Crumrine N.R., 1964, *The House Cross of the Mayo Indians of Sonora, Mexico. A Symbol of Ethnic Identity* (Anthropological Papers of the University of Arizona Press, 8), Tucson, University of Arizona Press.

Cuisenier J., 1990, *Ethnologie de l'Europe* (Que sais-je?), Paris, PUF.

Cuisenier J.-Segalen M., [1986] 1993, *Ethnologie de la France …Deuxième édition mis à jour* (Que sais-je?), Paris, PUF.

Dashefsky A. (ed), 1976, *Ethnic Identity in Society*, Chicago, Rand McNally.

David K. (ed), 1977, *The New Wind: Changing Identities in South Asia*, The Hague, Mouton.

Davis J., 1991, *Times and Identities: An Inaugural Lecture Delivered Before the University of Oxford on 1 May1991*, Oxford, Clarendon Press; New York, Oxford University Press.

De Finis G.-Scartezzini R. (edd), 1996, *Universalità e differenza. Cosmopolitismo e relativismo nelle relazioni fra identità sociali e culture*, Milano, F. Angeli.

Delamont S., 1995, *Appetites and Identities: An Introduction to the* in «Social Anthropology» *of Western Europe*, London-New York, Routledge.

Delannoi G.-Taguieff P.A. (edd), 1991, *Théories du nationalisme*, Paris, Kimé.

Dench G., 1975, *Maltese in London: A Case Study in the Erosion of Ethnic Consciousness*, London-Boston, Routledge & Kegan Paul.

De Rudder V., 1989, *Le relazioni interetniche in situazione di coabitazione*, in «La critica sociologica», 89, pp. 39-60.

De Rudder V., 1998, *Identité, origine et étiquetage. De l'ethnique au racial, savamment cultivés ...*, in «Journal des Anthropologues», 72-73, pp. 31-47.

Despres L.A. (ed), 1975a, *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*, The Hague, Mouton.

Despres L.A., 1975b, *Ethnicity and Resource Competition in Guyanese Society*,

in Despres 1975a, pp. 87-118.

Despres L.A., 1975c, *Toward a Theory of Ethnic Phenomen,* in Despres 1975a, pp. 187-207.

Destro A., 1996, *Le vie dell'antropologia. Dalle culture alle scritture,* Bologna, Patron.

De Tooker, 1992, *Identity Systems of Highland Burma: 'Belief', Akha, 'Zang', and a Critique of Interiorized Notions of Ethno-Religious Identity*, in «Man», XXVII, pp. 799-819.

Deutsch K.W., 1953, *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality*, Cambridge, Mass., MIT Press; New York, J. Wiley; London, Chapman & Hall.

Devereux G., [1970] 1972, *L'identité ethnique: ses bases logiques et ses dysfonctions (1970)*, in G. Devereux, 1972, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, pp. 131-168.

Devine F., 1992, *Social Identities, Class Identity and Political Perspectives*, in «The Sociological Review», XL, pp. 229-252.

De Vos G. A., 1969, *Minority Group Identity*, in J. C. Finney (ed), *Culture Change, Mental Health and Poverty*, Lexington, University of Kentucky Press.

De Vos G. A., 1975, *Ethnic Pluralism: Conflict and Accomodation*, in De Vos-Romanucci-Ross 1975a, pp. 5-41.

De Vos G. A., 1980, *L'identité ethnique et le statut de minorité*, in Tap 1980, pp. 27-38.

De Vos G. A.-Romanucci-Ross L. (edd), 1975a, *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*, Palo Alto, Mayfield Publishing Company.

De Vos G. A.-Romanucci-Ross L., 1975b, *Ethnicity: Vessel of Meaning and Emblem of Contrast*, in De Vos-Romanucci-Ross 1975a, pp. 363-390.

Diani M., 1983, *I movimenti etnico-nazionali contemporanei tra continuità e rottura*, in «Quaderni piacentini», 10, pp. 151-177.

Diani M., 1986, *Diacronia e sincronia nell'analisi dei movimenti nazionalisti contemporanei in Anthony Smith e Alain Touraine*, in «Quaderni di sociologia», 6, pp. 212-222.

Dias N., 2000, *Que signifie mettre en exposition? A propos de «Destination Culture» de Barbara Kirshemblatt-Gimblett*, in «Terrain», 34, pp. 159-164.

Di Carlo A.-Di Carlo S. (edd), 1986, *I luoghi dell'identità*, Milano, F. Angeli.

Dietler M., 1994, *Our Ancestors the Gauls: Archaeology, Ethnic Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe*, in «American Anthropologist», XCVI, pp. 584-605.

Dofny J.-Akinowo A. (edd), 1980, *National and Ethnic Movements*, Beverly Hills-London, Sage Publications.

Dolgin J.-Kemnitzer D.-Schneider D. (edd), 1977, *Symbolic Anthropology: A Reader in the Study of Symbols and Meanings*, New York, Columbia University Press.

Donnan H.-Wilson T.M. (edd), 1994, *Border Approaches: Anthropological Perspectives on Frontiers*, Lanham, Anthropological Association of Ireland-Uni-

versity Press of America.

Donnan H.-Wilson T.M., 1995, *Identità culturale e cultura sulle frontiere internazionali*, in «Ossimori», 6, pp. 49-57 (articolo seguito dagli *Interventi* di T. Schippers, G. De Rapper, P. De Simonis, P. Vereni, pp. 58-63).

Donnan H.-Wilson T.M. (edd), 1998, *Border Identities: Nation and State at International Frontiers*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Donnan H.-Wilson T.M., 1999, *Borders: Frontiers of Identity, Nation, and State*, Oxford-New York, Berg.

Douglass W.A., Lyman S.M., 1976, *L'ethnie: structure, processus et saillance*, in «Cahiers internationaux de sociologie», LXI, pp. 197-220.

Dozon J.P., 1985b, *Les Bété: une création coloniale*, in Amselle- M'Bokolo 1985, pp. 49-85.

Dragadze T., 1980, *The place of 'Ethnos' Theory in Soviet Anthropology*, in Gellner 1980, pp. 161-170.

Drummond L., 1980, *The Cultural Continuum: A Theory of Intersystems*, in «Man», XV, pp. 352-374.

Drummond L., 1981, *Ethnicity, 'Ethnicity' and Culture Theory*, in «Man», XVI, pp. 693-696.

Dubar C., 1991, *La socialisation: construction des identités sociales et professionelles*, Paris, A. Colin.

Dubar C., 1998, *Socialisation et construction identitaire*, in Ruano-Borbalán 1998, pp. 135-141.

Dubar C., 2000, *La crise des identités: interprétation d'une mutation*, Paris, PUF.

Dumont L., 1986, *Are Cultures Living Beings? German Identity in Interaction*, in «Man», XXI, pp. 587-604.

Dumont L., 1991, *Homo aequalis, II. L'idéologie allemande. France-Allemagne et retour*, Paris, Gallimard.

Dundes A., 1983, *Defining Identity through Folklore*, in Jacobson-Widding 1983a, pp. 235-261.

Dupire M., 1981, *Réflexions sur l'ethnicité peule*, in Aa.Vv. 1981, pp. 165-181.

Du Toit B. M. (ed), 1978, *Ethnicity in Modern Africa*, Boulder, DU, Westview Press.

Du Toit B.M., 1998, *The Boers in East Africa: Ethnicity and Identity*, Westport, Bergin & Garvey.

Edelstein J.C., 1974, *Pluralist and Marxist Perspectives on Ethnicity and Nation Building*, in Bell-Freeman 1974, pp. 45-57.

Edwards J.R., 1985, *Language, Society, and Identity*, Oxford-New York, B. Blackwell in association with A. Deutsch.

Eidheim H., 1969, *When Ethnic Identity is a Social Stigma*, in Barth 1969a, pp. 39-57.

Eisenstadt S.N., 1998, *Modernity and the Construction of Collective Identities*, in «International Journal of Comparative Sociology», XXXIX, 1, pp. 138-158.

Elias N., 1987, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.

Eller J.D.-Coughlan R.M., 1993, *The Poverty of Primordialism: The Demystification of Ethnic Attachments*, in «Ethnic and Racial Studies», XVI, pp. 185-202.

Enloe C.H., 1980a, *Ethnic Soldiers: The Security in Divided Societies*, Athens, The University of Georgia Press.

Enloe C., 1980b, *Religion and Ethnicity: Some General Considerations*, in Sugar 1980, pp. 373-416.

Epstein A.L., 1958, *Politics in an Urban African Community*, Manchester, Manchester University Press.

Epstein A.L., 1971, *Autonomy and Identity: Aspects of Political Development in the Gazelle Peninsula*, in «Anthropological Forum», II, pp. 427-443.

Epstein A.L., 1978, *Ethos and Identity: Three Studies in Ethnicity*, London, Tavistock Publications; Chicago, Aldine Publishing Co..

Epstein A.L., 1986, *The Millennium and the Self: Jehovah's witnesses on the Copperbelt in the '50s*, in «Anthropos», LXXXI, pp. 529-554.

Epstein A.L., 1993, *Etnici, gruppi*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana-Treccani, vol. III, 1993, pp. 650-658.

Eriksen T.H., 1986, *Creole Culture and Social Change*, in «Journal of Mauritian Studies», I, 2, pp. 59-72.

Eriksen T.H., 1988, *Communicating Cultural Difference and Identity. Ethnicity and Nationalism in Mauritius* (Occasional Papers in Social Anthropology), Oslo, Department of Social Anthropology, University of Oslo.

Eriksen T. H., 1990, *Linguistic Diversity and the Quest for National Identity: The Case of Mauritius*, in «Ethnic and Racial Studies», XIII, pp. 1-24.

Eriksen T. H., 1991a, *The Cultural Context of Ethnic Differences*, in «Man», XXVI, pp. 127-144.

Eriksen T.H., 1991b, *Ethnicity versus Nationalism*, in «Journal of Peace Research», XXVIII, pp. 263-278.

Eriksen T.H., 1991c, *Languages at the Margins of Modernity: Linguistic Minorities and the Nation-State* (PRIO Reports n. 91/5), Oslo, International Peace Research Institute.

Eriksen T.H., 1992a, *Us and Them in Modern Societies: Ethnicity and Nationalism in Mauritius, Trinidad and Beyond*, Oslo, Scandinavian University Press.

Eriksen T.H., 1992b, *Multiple Traditions and the Problem of Cultural Integration*, in «Ethnos», LVII, pp. 5-30.

Eriksen T.H., 1993a, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, London-Boulder, Pluto Press.

Eriksen T.H., 1993b, *Formal and Informal Nationalism*, in «Ethnic and Racial Studies», XVI, pp. 1-25.

Eriksen T.H., 1995, *We and Us: Two Modes of Group Identification*, in «Journal of Peace Research», XXXII, pp. 427-436.

Eriksen T.H., 1998, *Common Denominators: Ethnicity, Nation-Building and Compromise in Mauritius*, Oxford-New York, Berg.

Esman M. J. (ed), 1977a, *Ethnic Conflict in the Western World*, Ithaca-London, Cornell University Press.

Esman M. J., 1977b, *Perspectives on Ethnic Conflict in Industrialized Societies*, in Esman 1977a, pp. 371-390.

Essien-Udom E.U., 1962, *Black Nationalism. A Search for an Identity in America*, Chicago, University of Chicago Press.

Evans-Pritchard E.E., 1940, *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press.

Fabietti U., 1993, *Il discorso del nazionalismo baluchi: tra ricerca dell'identità e reinvenzione della cultura*, in «Etnoantropologia», 2, pp. 61-79.

Fabietti U., 1994, *Sceicchi, beduini e santi. Potere, identità tribale e religione nel mondo arabo musulmano*, Milano, F. Angeli.

Fabietti U., 1995, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.

Fabietti U. (ed), 1998, *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, Roma, Carocci.

Fabietti U., 2000, *Il traffico delle culture*, in U. Fabietti-R. Malighetti- V. Matera, *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Torino-Milano, Paravia Bruno Mondadori Editori, pp. 165-232.

Fabietti U.-Matera V., 1999, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Roma, Meltemi.

Fabietti U.-Remotti F. (edd), 1997, *Dizionario di antropologia, etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, Bologna, Zanichelli.

Fabre D. (ed), 1996, *L'Europe entre cultures et nations. Actes du colloque de Tours, décembre 1993, Mission du Patrimoine Ethnologique*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Fallers L.A., 1974, *The Social Anthropology of the Nation-State*, Chicago, Aldine Publishing Company.

Faranda L., 1992, *Le lacrime degli eroi. Pianto e identità nella Grecia antica*, Vibo Valentia, Jaca Book.

Featherstone M., 1995, *Undoing Culture: Globalization, Postmodernism and Identity*, London-Thousand Oaks-New Delhi, Sage Publications.

Fenn R.K., 1980, *Religion, Identity and Authority in the Secular Society*, in Robertson-Holzner 1980, pp. 119-144; 274.

Ferrarotti F., 1998, *Riflessioni sull'identità europea*, in «La critica sociologica», 128, pp. 93-103.

Fischer E.F., 1993, *The West in the Future: Cultural Hegemony and the Politics of Identity*, in «American Anthropologist», XCV, pp. 1000-1003.

Fischer E.F., 1999, *Cultural Logic and Maya Identity: Rethinking Constructivism and Essentialism*, in «Current Anthropology», XL, pp. 473-499 (articolo seguito dai *Comments* di Q.E. Castaneda, C. Hale, R. Handler, B. Kapferer, M. Kearney, J. Friedman, J. Fabian, pp. 488-495, e dalla *Reply* di E.F. Fischer, pp. 495-496).

Fischer M., 1986, *Ethnicity and the Post-Modern Art of Memory*, in Clifford-

Marcus 1986, pp. 194-233.

Fishman J.A., 1977, *Language and Ethnicity*, in Giles 1977, pp. 15-57.

Fishman J.A., 1980, *Social Theory and Ethnography: Neglected Perspectives on Language and Ethnicity in Eastern Europe*, in Sugar 1980, pp. 69-99.

Fishman J.A., 1983, *'Nothing under the Sun' (Ecclesiastes 1: 9): A Case Study in Alternatives at Early Stages of the 'Language and Ethnocultural Identity' Linkage*, in Jacobson-Widding 1983a, pp. 263-287.

Fishman J.A., Ferguson C.A., Das Gupta J. (edd), 1968, *Language Problems of Developing Nations*, New York-London-Sydney-Toronto, J. Wiley.

Forsythe D., 1989, *German Identity and the Problem of History*, in Tonkin-Mac Donald-Chapman 1989, pp. 137-156.

Fortes M., 1945, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, London-New York-Toronto, Published for the International African Institute by the Oxford University Press.

Fourier M., Vermes G. (edd), 1994, *Qu'est-ce que la recherche interculturelle?* Vol. III. *Ethnicisation des rapports sociaux: racismes, nationalismes, culturalismes*, Fontenay-St. Cloud, Editions ENS; Paris, L'Harmattan.

Fox R.G. (ed), 1990, *Nationalist Ideologies and the Production of National Cultures*, Washington, D.C, American Anthropological Association.

Fox R.G., 1992, *Comment: Twice-Told Tales from India*, in «Anthropology Today», VIII, 1, pp. 11-13.

Francis E.K., 1976, *Interethnic Relations: An Essay in Sociological Theory*, New York, Elsevier Publishing Co..

Freund J., 1979, *Petit essai de phénomenologie sociologique sur l'identité collective*, in Beauchard 1979a, pp. 65-91.

Friedlander J., 1975, *Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico*, New York, St. Martin's Press.

Friedman D.-Mac Adam D., 1992, *Collective Identity and Action: Networks, Choices and the Life of a Social Movement*, in A.D. Morris-C.M. Mueller (edd), 1992, *Frontiers in Social Movement Theories*, New Haven, Yale University Press, pp. 156-173.

Friedman J., 1992a, *Myth, History, and Political Identity*, in «Cultural Anthropology», VII, pp. 194-210.

Friedman J., 1992b, *The Past in the Future. History and the Politics of Identity*, in «American Anthropologist», XCIV, pp. 837-859.

Friedman J., 1993, *Will the Real Hawaiian Please Stand: Anthropologists and Natives in the Global Struggle for Identity*, in «Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch Indie», CXLIX, pp. 737-767.

Friedman J., 1994, *Cultural Identity and Global Process*, London-Thousand Oaks, Sage Publications.

Friedman J., 2000, *Americans Again, or the New Age of Imperial Reason? Global Elite Formation, Its Identity and Ideological Discourse*, in «Theory, Culture and Society», XVII, 1, pp. 139-146.

Friedman J.-Southall A.W., 1994, *On Perilous Ideas*, in «Current Anthropolo-

gy», XXXV, pp. 173-175.

Galaty J.G., 1982, *Being Massaï, People of Cattle. Ethnic Shifters in East Africa*, «American Ethnologist», IX, pp. 1-20.

Gallagher C., 1968, *North African Problems and Prospects: Language and Identity*, in Fishman-Ferguson-Das Gupta 1968, pp. 129-150.

Gallissot R., Rivera A., 1997, *L'imbroglio etnico. In dieci parole-chiave*, Bari, Dedalo.

Gans H.J., 1979, *Symbolic Ethnicity: The Future of Ethnic Groups and Cultures in America*, in «Ethnic and Racial Studies», II, pp. 1-20.

Gans H.J., 1994, *Symbolic Ethnicity and Symbolic Religiosity: Towards a Comparison of Ethnic and Religious Acculturation*, in «Ethnic and Racial Studies», XVII, pp. 577-592.

Gans H.J., 1997, *Toward a Reconciliation of 'Assimilation' and 'Pluralism': The Interplay of Acculturation and Ethnic Retention*, in «The International Migration Review», XX, pp. 875-892.

Geertz C., 1963, *The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States*, in C. Geertz (ed), *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*, New York, The Free Press of Glencoe, pp. 105-157.

Geertz C., 1971, *After the Revolution: The Fate of Nationalism in the New States*, in Barber-Inkeles 1971, pp. 357-376.

Gellner E. (ed), 1980, *Soviet and Western Anthropology*, London, Duckworth; New York, Columbia University Press.

Gellner E., 1983, *Nations and Nationalism*, Oxford, B. Blackwell; Ithaca, Cornell University Press.

Gellner E., 1987, *Culture, Identity and Politics*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Gellner E., 1988, *Modern Ethnicity*, in E. Gellner (ed), *State and Society in Soviet Thought*, Oxford-New York, B. Blackwell, pp. 115- 136.

Gellner E., 1991a, *Le nationalisme en apesenteur*, in «Terrain», 17, pp. 7-16.

Gellner E., 1991b, *Etnicità, sentimento nazionale ed industrialismo*, in Aa.Vv. 1991, pp. 45-54.

Gil J., 1978, *Identité culturelle et idéologie*, in «Les temps modernes», XXXIV, pp. 125-153.

Gil-White F.J., 1999, *How Thick Is Blood? The Plot Thickens ...: If Ethnic Actors Are Primordialists, What Remains of the Circumstantialist/Primordialist Controversy?*, in «Ethnic and Racial Studies», XXII, pp. 789-820.

Giles H. (ed), 1977, *Language, Ethnicity and Intergroup Relations*, London-New York, Academic Press.

Giner S.-Archer M.S. (edd), 1978, *Contemporary Europe: Social Structures and Cultural Patterns*, London-Boston, Routledge and Kegan Paul.

Glazer N., 1954, *Ethnic Groups in America: From National Culture to Ideology*, in M. Berger-T. Abel-C.H. Page, (edd), 1954, *Freedom and Control in Modern Society*, New York, D. Van Nostrand, pp. 158-173.

Glazer N., 1983, *Ethnic dilemmas: 1964-1982*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press.

Glazer N.-Moynihan D.P., 1963, *Beyond the Melting Pot: The Negroes, Puerto Ricans, Jews, Italians and Irish of New York City*, Cambridge, Mass., MIT Press.

Glazer N.-Moynihan D.P., 1974, *Why Ethnicity?*, in «Commentary», LVIII, pp. 33-39.

Glazer N.-Moynihan D.P. (edd), 1975a, *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, Mass.-London, Harvard University Press.

Glazer N.-Moynihan D.P., 1975b, *Introduction*, in Glazer-Moynihan 1975a, pp. 1-26.

Gleason P., 1983, *Identifying Identity: A Semantic History*, in «Journal of American History», LXIX, pp. 910-931.

Gluckman M., 1940, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, in «Bantu Studies», XIV, pp. 1-30, 147-174.

Goddard V.A.-Llobera J.R.-Shore C. (edd), 1994, *The Anthropology of Europe: Identities and Boundaries in Conflict*, Oxford-Providence, Berg.

Goglio S.-Gubert R.-Paoli A., 1979, *Etnie tra declino e risveglio*, Milano, F. Angeli.

Goldstein J., Segall A., 1985, *Ethnic Intermarriage and Ethnic Identity*, in «Canadian Ethnic Studies», XVII, 3, pp. 60-71.

Goodenough W.H., 1990, *Concern with Social Identity and Personal Worth as a Source of Social Turbulence*, in «Proceedings of the American Philosophical Society», CXXXIV, pp. 328-334.

Gordon M.M., 1964, *Assimilation in American Life: The Role of Race, Religion and National Origins*, New York, Oxford University Press.

Gordon M.M., 1975, *Toward a General Theory of Racial and Ethnic Group Relations*, in Glazer-Moynihan 1975a, pp. 84-110.

Gordon M.M., 1978, *Human Nature, Class and Ethnicity*, New York, Oxford University Press.

Gorer G., 1975, *English Identity over Time and Empire*, in De Vos- Romanucci-Ross 1975a, pp. 156-172.

Gosselin G., 1983, *Ethnicité au-delà, régionalisme en deçà*, in «Clés», 1, pp. 15-21.

Govers C.-Vermeulen H. (edd), 1997, *The Politics of Ethnic Consciousness*, New York, St. Martin's Press.

Greeley A., 1974, *Ethnicity in the United States: a Preliminary Reconnaissance*, New York, J. Wiley.

Greeley A.-Mac Cready W., 1975, *The Transmission of Cultural Heritages: The Case of the Irish and the Italians*, in Glazer-Moynihan 1975a, pp. 209-235.

Greenfeld L., 1992, *Nationalism: Five Roads to Modernity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Greenfeld L., 1996, *Nationalism and Modernity*, in «Social Research», LXIII, pp. 3-40.

Greenwood D.J., 1977, *Continuity in Change: Spanish Basque Ethnicity as an Historical Process*, in Esman 1977a, pp. 81-102.

Gregorini A., 1991, *Le comunità crepuscolari: uno studio sull'identità etnica degli Ebrei italiani*, in Chiozzi 1991, pp. 257-263.

Grilli S., 1995, *Identità e gerarchia. Gruppi sociali e riconoscimento genealogico in un clan della Somalia meridionale*, in Solinas 1995a, pp. 71-127.

Grillo R.D., 1969, *The Tribal Factor in an East African Trade Union*, in Gulliver 1969, pp. 297-321.

Grillo R.D., 1974, *Ethnic Identity and Social Stratification on a Kampala Housing Estate*, in Cohen 1974a, pp. 159-185.

Grillo R.D. (ed), 1980a, *"Nation" and in "State" in Europe: Anthropological Perspectives*, London-New York, Academic Press.

Grillo R.D., 1980b, *Introduction*, in Grillo 1980a, pp. 1-30.

Grønhaug R.-Haaland G.-Henriksen G. (edd), 1991, *The Ecology of Choice and Symbols. Essays in Honour of Fredrik Barth*, Bergen, Alma Mater Forlag.

Gubert R., 1976a, *L'identificazione etnica,* Udine, Del Bianco.

Gubert R., 1976b, *Recenti contributi sociologici sulla persistenza delle solidarietà etniche e sui rapporti interetnici*, in «Studi Emigrazione», 43, pp. 280-318.

Gubert R., 1979, *Solidarietà etnica e dimensione spaziale*, in Goglio-Gubert-Paoli 1979, pp. 160-213.

Gubert R., 1996, *Identità e identificazioni etnico-nazionali: un rapporto non scontato*, in Böckler 1996, pp. 197-218.

Guidieri R.-Pellizzi F., 1988, *Introduction: 'Smoking Mirrors'- Modern Polity and Ethnicity*, in Guidieri-Pellizzi-Tambiah 1988, pp. 7-38.

Guidieri R.-Pellizzi F.-Tambiah S.J. (edd), 1988, *Ethnicities and Nations: Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*, Houston, Rothko Chapel.

Guldin G., 1985, *Measuring Urban Ethnicity*, in Southall-Nas-Ansari 1985, pp. 71-85.

Gulliver P.H. (ed), 1969a, *Tradition and Transition in East Africa: Studies in the Tribal Element in the Modern Era*, London, Routledge & Kegan Paul.

Gulliver P.H., 1969b, *Introduction*, in Gulliver 1969a, pp. 5-38.

Gumperz J.J.-Cook-Gumperz J. (edd), 1982, *Language and Social Identity*, London, Cambridge University Press.

Gupta A., 1992, *The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism*, in «Cultural Anthropology», VII, pp. 63-79.

Gupta A.-Ferguson J., 1992, *Beyond 'Culture': Space, Identity, and the Politics of Difference*, in «Cultural Anthropology», VII, pp. 6-23.

Gupta A.-Ferguson J. (edd), 1997, *Culture, Power, Place: Explorations in Cultural Anthropology*, Durham, Duke University Press.

Haaland G., 1969, *Economic Determinants in Ethnic Processes*, in Barth 1969a, pp. 58-73.

Habermas J., 1992, *Citizenship and National Identity: Some Reflexions on the*

Future of Europe, in «Praxis-International», XII, 1, pp. 1-19.
Hale C.R., 1994, *Between Che Guevara and the Pachamama: Mestizos, Indians, and Identity Politics in the Antiquincentenary Campaign*, in «Critique of Anthropology», XIV, pp. 9-39.
Hale C.R., 1997, *Cultural Politics of Identity in Latin America*, in «Annual Review of Anthropology», XXVI, pp. 567-590.
Hall J.A. (ed), 1998, *The State of the Nation: Ernest Gellner and the Theory of Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press.
Hall R.L. (ed), 1979, *Ethnic Autonomy: Comparative Dynamics, the Americas, Europe, and the Developing World*, New York, Pergamon Press.
Hall S., 1990, *Cultural Identity and Diaspora*, in Rutherford 1990, pp. 222-237.
Hall S., 1992, *The Question of Cultural Identity*, in Hall-Held-Mac Grew 1992, pp. 273-316.
Hall S., 1996, *Politics of Identity*, in Ranger-Samad-Stuart 1996, pp. 129-135.
Hall S., Held D., Mac Grew T. (edd), 1992, *Modernity and Its Futures*, Cambridge, Polity Press in association with Blackwell Publishers and The Open University.
Handelman D., 1977, *The Organization of Ethnicity*, in «Ethnic Groups», I, pp. 187-200.
Handler R., 1988, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.
Handler R., 1994, *Is 'Identity' a Useful Cross-Cultural Concept?*, in J. Gillis (ed), 1994, *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton-Chichester, Princeton University Press, pp. 27-40.
Hannan M.T., 1979, *The Dynamics of Ethnic Boundaries in Modern States*, in Hannan-Mayer 1979, pp. 253-275.
Hannan M.T., Mayer J.W. (edd), 1979, *National Development and the World System: Educational, Economic, and Political Change, 1950-1970*, Chicago, University of Chicago Press.
Hannerz U., 1968, *The Rhetoric of Soul: Identification in Negro Society*, «Race», 9, pp. 453-465.
Hannerz U., 1974, *Etnicity and Opportunity in Urban America*, in Cohen 1974a, pp. 37-76.
Hannerz U., 1976, *Some Comments on the Anthropology of Ethnicity in the United States*, in Henry 1976, pp. 429-438.
Hannerz U., 1992, *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, New York, Columbia University Press.
Harlow V., 1955, *Tribalism in Africa*, in «Journal of African Administration», VII, 1, pp. 7-20.
Harries-Jones P., 1969, *'Home boy' ties and political organization in a Copperbelt township*, in Mitchell 1969, pp. 297-342.
Harris M., 1964, *Patterns of Race in the Americas*, New York, Walker.
Harrison G., 1979, *La doppia identità: una vertenza antropologica nella minoranza linguistica arbëresh*, Caltanissetta-Roma, S. Sciascia.

Harrison G., 1988, *Antropologia psicologica*, Padova, Cleup Editrice.
Harrison G., 1994, *I nuovi confini degli etnicismi*, in Colajanni-Di Cristofaro Longo-Lombardi Satriani 1994, pp. 103-127.
Harrison S., 1999, *Identity as a Scarce Resource*, in «Social Anthropology», VII, 3, pp. 239-251.
Hart K., 1987, *L'Allemagne au dessus de tout?*, in «Man», XXII, pp. 746-748.
Haymes T., 1997, *What Is Nationalism Really? Understanding the Limitations of Rigid Theories in Dealing with the Problems of Nationalism and Ethnonationalism*, in «Nations and Nationalism», III, pp. 541-557.
Hecht M.L.-Ribeau S.A., 1991, *Sociocultural Roots of Ethnic Identity: A Look at Black America*, «Journal of Black Studies», XXI, pp. 501-513.
Hecht M.L.-Collier M.J.-Ribeau S.A., 1993, *African American Communication*: *Ethnic Identity and Cultural Interpretation*, Newbury Park, Sage Publications.
Hechter M., 1974, *The Political Economy of Ethnic Change*, in «American Journal of Sociology», LXXIX, pp. 1151-1178.
Hechter M., 1975, *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966*, London, Routledge & Kegan Paul; Berkeley, University of California Press.
Hechter M., 1976, *Response to Cohen: Max Weber on Ethnicity and Ethnic Change*, in «American Journal of Sociology», LXXXI, pp. 1162-1168.
Hechter M., 1985, *Internal Colonialism Revisited*, in Tiryakian-Rogowski 1985, pp. 17-22.
Hechter M., 1986, *Rational Choice Theories and the Study of Race and Ethnic Relations*, in Rex-Mason 1986, pp. 264-279.
Hechter M., 1987, *Nationalism as Group Solidarity*, in «Ethnic and Racial Studes», X, pp. 415-426.
Hechter M.-Friedman D.-Appelbaum M., 1982, *A Theory of Ethnic Collective Action*, in «International Migration Review», XVI, pp. 412-434.
Hechter M.-Levi M., 1979, *The Comparative Analysis of Ethnoregional Movements*, in «Ethnic and Racial Studies», II, pp. 260-274.
Heisler M.O. (ed), 1977, *Ethnic Conflict in the World Today* (The Annals of the American Academy of Political and Social Science, vol. 433), Philadelphia, The American Academy of Political and Social Science.
Helm J. (ed), 1968, *Essays on the Problem of Tribe*. *Proceedings of the 1967 Spring Meeting of the American Ethnological Society*, Seattle, American Ethnological Society/distributed by Washington University Press.
Henry F. (ed), 1976, *Ethnicity in the Americas*, The Hague-Paris, Mouton.
Heritier F., 1977, *L'identité Samo*, in Lévi-Strauss 1977a, pp. 51- 71.
Heritier F., 1984, *Leçon inaugurale*, Paris, Collège de France.
Heritier-Auge F., 1993, *La costruzione dell'essere sessuato, la costruzione del genere, e l'ambiguità dell'identità sessuale*, in M. Bettini (ed), 1993, *Maschile/femminile. Generi e ruoli nelle culture antiche*, Roma, Laterza-Bari, pp. 113-140.

Heritier F., 1996, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.
Herzfeld M., 1990, *Icons and Identity: Religious Orthodoxy and Social Practice in Rural Crete*, in «Anthropological Quarterly», LXIII, 3, pp. 109-21.
Heusch L. De, 1997a, *L'ethnie: les vicissitudes d'un concept*, in «Archives européennes de sociologie», XXXVIII, pp. 185-206.
Heusch L. De, 1997b, *Postures et imposture. Nation, nationalismes, etc.*, Bruxelles, Editions Labor.
Hill R.F., 1980, *Exploring the Dimensions of Ethnicity: A Study of Status, Culture, and Identity*, New York, Arno Press.
Himes J.S., 1973, *Racial Conflict in American Society*, Columbus, Charles E. Merril.
Hinsley C.M., 1996, *Digging for Identity: Reflections on the Cultural Background of Collecting*, in «American Indian Quarterly», XX, 2, pp. 180-196.
Hjerm M., 1998, *National Identities, National Pride and Xenophobia: A Comparison of Four Western Countries*, in «Acta Sociologica», XLI, 4, pp. 336-347.
Hoëm I., 1999, *Process of Identification and the Incipient National Level. A Tokelau Case*, in «Social Anthropology», VII, 3, pp. 279-295.
Hollinger D.A., 1997, *The Disciplines and the Identity Debates, 1970-1995*, in «Daedalus», CXXVI, pp. 333-351.
Holloman R.E.-Arutiunov S.A. (edd), 1978, *Perspectives on Ethnicity*, The Hague, Mouton.
Holzner B., 1978, *The Construction of Social Actors: An Essay on Social Identities*, in T. Luckmann (ed), 1978, *Phenomenology and Sociology*, Harmondsworth, Penguin, pp. 291-310.
Holzner B.-Robertson R., 1980, *Identity and Authority: A Problem Analysis of Processes of Identification and Authorization*, in Robertson-Holzner 1980, pp. 1-39; 266-267.
Holy L., 1996, *The Little Czech and the Great Czech Nation: National Identity and the Post-Communist Transformation of Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
Horowitz D.L., 1975, *Ethnic identity*, in Glazer-Moynihan 1975a, pp. 111-140.
Horowitz D.L., 1976, *Review Essay: Ethnicity. Theory and Experience*. (Edited, with an Introduction by Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan), in «American Journal of Sociology», LXXXII, pp. 221-225.
Horowitz D.L., 1977, *Cultural Movements and Ethnic Change*, in Heisler 1977, pp. 6-18.
Horowitz D.L., 1985, *Ethnic Groups in Conflict*, Berkeley, University of California Press.
Horowitz D.L., 1989, *Europe and America: A Comparative Analysis of 'Ethnicity'*, in «Revue européenne des migrations internationales», V, 1, pp. 47-61.
Horowitz I.L., 1976, *Jewish Ethnicity and Latin American Nationalism*, in Said-Simmons 1976, pp. 92-109.
Husband C., 1977, *News Media, Language and Race Relations: A Case Study in*

Identity Maintenance, in Giles 1977, pp. 211-240.
Hutchinson J., 2000, *Ethnicity and Modern Nations*, in «Ethnic and Racial Studies», XXIII, pp. 651-669.
Hutchinson J.-Smith A.D. (edd), 1994, *Nationalism*, Oxford-New York, Oxford University Press.
Hutchinson J.-Smith A.D. (edd), 1996, *Ethnicity*, Oxford-New York, Oxford University Press.
Iroko F., 1989, *Regard extérieur et saisie interne des ethnies et des ethnonymes*, in Chrêtien-Prunier 1989, pp. 213-222.
Isaacs H.R., 1967, *Group Identity and Political Change: the Role of Colour and Physical Characteristics*, in «Daedalus», XCVI, pp. 353-375.
Isaacs H., 1975a, *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change*, New York, Harper & Row.
Isaacs H.R., 1975b, in *Basic Group Identity: The Idols of the Tribe*, in Glazer-Moynihan 1975a, pp. 29-52.
Isajiw W.W., 1974, *Definitions of Ethnicity*, in «Ethnicity», 1, pp. 111-124.
Isajiw W.W. (ed), 1976, *Identities: The Impact of Ethnicity on Canadian Society*, Toronto, P. Martin Associates.
Isajiw W.W., 1979, *Definitions of Ethnicity* (Occasional Papers in Ethnic and Immigration Studies), Toronto, Multicultural History Society of Ontario.
Isajiw W.W. (ed), 1981, *Ethnic Identity Retention* (Research Paper, University of Toronto, Centre for Urban and Community Studies, 125: Ethnic Pluralism Paper, 5), Toronto, Centre for Urban and Community Studies, University of Toronto.
Isajiw W.W. (ed), 1997, *Multiculturalism in North America and Europe: Comparative Perspectives on Interethnic Relations and Social Incorporation*, Toronto, Canadian Scholars' Press.
Isajiw W.W., 1999, *Understanding Diversity: Ethnicity and Race in the Canadian Context*, Toronto, Thompson Educational Publications.
Isajiw W.W.-Makabe T., 1982, *Socialization as a Factor in Ethnic Identity Retention* (Research Paper, University of Toronto, Centre for Urban and Community Studies, 134: Ethnic Pluralism Paper, 7), Toronto, Centre for Urban and Community Studies, University of Toronto.
Istituto di Ricerche Economico-Sociali del Piemonte, 1992, *Rumore: atteggiamenti verso gli immigrati stranieri*, Torino, Rosenberg & Sellier.
Izard M., 1977, *A propos de l'identité ethnique*, in Lévi-Strauss 1977a, pp. 305-311.
Jackson J.E., 1983, *The Fish People: Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.
Jackson, J.E., 1991, *Being and Becoming an Indian in the Vaupés*, in Urban-Sherzer 1991, pp. 131-155.
Jacobson-Widding A. (ed), 1983a, *Identity: Personal and Socio-Cultural: A Symposium* (Acta Universitatis Upsaliensis, Uppsala Studies in Cultural Anthropology, V), Uppsala, Academiae Upsaliensis.

Jacobson-Widding A., 1983b, *Introduction*, in Jacobson-Widding 1983a, pp. 13-32.
Jansen S., 1999, *Review Article: Identities, Memories and Ideologies*, in «Social Anthropology», VII, 3, pp. 327-332.
Jenkins R., 1986, *Social Anthropological Models of Inter-Ethnic Relations,* in Rex-Mason 1986, pp. 170-186.
Jenkins R., 1994, *Rethinking Ethnicity: Identity, Categorization and Power*, in «Ethnic and Racial Studies», XVII, pp. 197-223.
Jenkins R., 1996a, *Ethnicity etcetera: Social Anthropological Points of View*, in «Ethnic and Racial Studies», XIX, pp. 807-822.
Jenkins R., 1996b, *Social Identity*, London-New York, Routledge.
Jenkins R., 1997, *Rethinking Ethnicity: Arguments and Explorations*, London-Thousand Oaks, Sage Publications.
Jenkins R., 1999, *Why 'Danish Identity' Doesn't Explain Much Denmark's Rejection of the Maastricht Treaty in 1992?*, in «Folk», XLI, pp. 117-137.
Jewsiewicki B.-Letourneau J. (edd), 1992, *Constructions identitaires: questionnements théoriques et études de cas*, Sainte-Foy, Célat-Université Laval.
Juteau-Lee D., 1983, *La production de l'ethnicité ou la part réelle de l'idéel*, in «Sociologie et Société», XV, 2, pp. 39-54.
Kallen H.M., 1915, *Democracy versus Melting Pot: A Study of American Nationality*, in «The Nation», C, 2590 -2591, pp. 190-194, pp. 217-220.
Kapferer B., 1988, *Legends of People, Myths of State: Violence, Intolerance and Political Culture in Sri Lanka and Australia*, Washington, D.C., Smithsonian Institution Press.
Kapferer B., 1989, *Nationalist Ideology and Comparative Anthropology*, in «Ethnos», LIV, pp. 161-199.
Kaufert J.M., 1980, *Situational Ethnic Identity in Ghana: A Survey of University Students*, in Paden 1980, pp. 53-74.
Kearney M., 1996, *Introduction*, in «Latin American Perspectives», XXIII, 3, pp. 5-16.
Keefe S.E. (ed), 1989, *Negotiating Ethnicity: The Impact of Anthropological Theory and Practice* (NAPA Bulletin, 8), Washington, D.C., American Anthropological Association.
Keesing R., 1989, *Creating the Past: Custom and Identity in the Contemporary Pacific*, in «Contemporary Pacific», I, pp. 19-42.
Kellas J.G., 1991, *The Politics of Nationalism and Ethnicity*, Basingstoke-Hampshire-London-Houndmills, MacMillan Education Ltd.
Keyes C.F., 1976, *Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group*, in «Ethnicity», III, 3, pp. 202-213.
Keyes C.F. (ed), 1979a, *Ethnic Adaptation and Identity: The Karen on the Thai Frontier with Burma*, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues.
Keyes C.F., 1979b, *Introduction*, in Keyes 1979a, pp. 1-23.
Keyes C.F. (ed), 1981a, *Ethnic Change*, Seattle, University of Washington Press.
Keyes C.F., 1981b, *The Dialectics of Ethnic Change*, in Keyes 1981a, pp. 4-30.

Keyes C. F., 1995, *Who Are the Tai ? Reflections on the Invention of Identities*, in Romanucci-Ross-De Vos 1995, pp. 136-160.

Khan J.S., 1981, *Explaining Ethnicity: A Review Article*, in «Critique of Anthropology», 16, pp. 43-52.

Kilani M., 1987, *Lignages et identité ethnique dans l'oasis de Gafsa*, in «IBLA. Revue de l'Institut des Belles Lettres Arabes à Tunis», L, pp. 299-318.

Kilani M., 1989, *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, Editions Payot.

Kleivan H., 1970a, *Culture and Ethnic Identity. On Modernization and Ethnicity in Greenland*, in «Folk», XI-XII, pp. 209-234.

Kleivan I., 1970b, *Language and Ethnic Identity: On Modernization and Ethnicity in Greenland*, in «Folk», XI-XII, pp. 235-285.

König R., 1986, *Interazione culturale e antropologia politica: il caso Navajo*, in Chiozzi 1986, pp. 271-290.

Kratz C.A., 1980, *Are the Okiek really Masaï? or Kipsigis? or Kikuyu?*, in «Cahiers d'études africaines», XX, pp. 355-368.

Krejci J., 1978, *Ethnic Problems in Europe*, in Giner-Archer 1978, pp. 124-171.

Krejci J.-Velimski V., 1981, *Ethnic and Political Nations in Europe*, London, Croom Helm.

Kroskrity P.V., 1993, *Language, History and Identity*, Tucson, University of Arizona Press.

Kroskrity P.V., 1999, *Identity*, in «Journal of Linguistic Anthropology», IX, 1-2, pp. 111-114.

Krulic J., 1988, *L'immigration et l'identité de la France: mythes et réalités*, in «Pouvoirs», 47, pp. 31-43.

Kunstadter P., 1979, *Ethnic Group, Category and Identity: Karen in Northwestern Thailand*, in Keyes 1979a, pp. 119-163.

Kuper A., 1994, *Culture, Identity and the Project of a Cosmopolitan Anthropology*, in «Man», XXIX, pp. 537-554.

Kuper A.-Kuper J. (edd), 1996, *The Social Science Encyclopaedia. Second Edition*, London-New York, Routledge.

Kuper H. (ed), 1965, *Urbanization and Migration in West Africa*, Berkeley, University of California Press.

Kuper H., 1973, *Costume and Identity*, in «Comparative Studies in Society and History», XV, pp. 348-367.

Labat C.-Vermes G. (edd), 1994, *Qu'est-ce que la recherche interculturelle? Volume 2. Cultures ouvertes, sociétés interculturelles: du contact à l'interaction*, Fontenay-St. Cloud, Éditions ENS; Paris, L'Harmattan.

Lal B.B., 1983, *Perspectives on Ethnicity: Old Wine in New Bottles*, in «Ethnic and Racial Studies», VI, pp. 154-173.

Lal B.B., 1995, *Symbolic Interaction Theories*, in «The American Behavioral Scientist», XXXVIII, pp. 421-441.

Lanternari V., 1976, *Folklore e dinamica culturale: crisi e ricerca di identità*, Napoli, Liguori.

Lanternari V., 1979, *Problemi di etnocentrismo e d'identità*, Roma, La Goliardica.

Lanternari V., 1983, *L'"incivilimento" dei barbari: problemi di etnocentrismo e di identità*, Bari, Edizioni Dedalo.

Lanternari V., 1986, *Identità e differenza: percorsi storico-antropologici*, Napoli, Liguori.

Lanternari V., 1993, *Identità di gruppo come processo storico polimorfico e dinamico*, in Pinna 1993, pp. 295-309.

Lantz P., 1998, *Illusions identitaires, cultures, espaces publics*, in «L'homme et la société», 130, pp. 3-5.

Lapeyronnie D., 1987, *Assimilation, mobilisation et action collective chez les jeunes de la seconde génération maghrébine*, in «Revue française de sociologie», XXVIII, pp. 237-318.

Lapierre J.W., 1995, *Préface*, in Poutignat-Streiff-Fenart 1995, pp. 9-14.

Larsen S.S., 1982, *The Two Sides of the House: Identity and Social Organisation in Kilbroney, Northern Ireland*, in Cohen 1982a, pp. 131-164.

Lash S.-Friedman J. (edd), 1992, *Modernity and Identity*, Oxford-Cambridge, Mass., B. Blackwell.

Lash S.-Heelas P.-Morris P. (edd), 1996, *De-Traditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity at a Time of Uncertainty*, Cambridge, Mass., Blackwell Publishers.

Lehman F. K., 1979, *Who Are the Karen, and If So, Why ? Karen Ethnohistory and a Formal Theory of Ethnicity*, in Keyes 1979a, pp. 215-253.

Lesser A., 1978, *The Pawnee Ghost Dance Hand Game: Ghost Dance Revival and Ethnic Identity*, Madison, University of Wisconsin Press.

Levi M.-Hechter M., 1985, *A Rational Choice Approach to the Rise and Decline of Ethnoregional Political Parties*, in Tiryakian-Rogowski 1985, pp. 126-146.

Levi-Strauss C. (ed), 1977a, *L'identité. Séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974-75*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle.

Levi-Strauss C., 1977b, *Avant-Propos*, in Lévi-Strauss 1977a, pp. 9-11.

Lian K.F., 1981, *Identity in Minority Group Relations*, in «Ethnic and Racial Studies», IV, pp. 42-52.

Libby D., 1960, *300 Years of Chukchi Ethnic Identity*, in A.F.C. Wallace (ed), 1960, *Men and Cultures. Selected Papers of the Fifth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, Philadelphia, September 1-9, 1956*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 298-304.

Li Causi L., 1995, *Ridimensionare l'etnia? Note metodologiche sul fenomeno etnico*, «Ossimori», 6, pp. 13-19 (articolo seguito dagli in «Interventi» di V. Maher, M. Squillacciotti, F. Ronzon, V. Bitti, pp. 20-28).

Lieber M.D., 1990, *Lamarckian Definitions of Identity on Kapingamarangi and Pohnpei*, in Linnekin-Poyer 1990a, pp. 71-101.

Lieberson S., 1961, *A Societal Theory of Race Ethnic Relations*, in «American Sociological Review», XXVI, pp. 902-910.

Lieberson S., 1985a, *Stereotypes: Their Consequences for Race and Ethnic Inte-*

ractions, «Research in Race and Ethnic Relations: A Research Annual», IV, pp. 113-137.

Lieberson S., 1985b, *Unhyphenated Whites in the United States*, in Alba 1985, pp. 159-180.

Lijphart A., 1977, *Political Theories and the Explanation of Ethnic Conflict in the Western World: Falsified Predictions and Plausible Postdictions*, in Esman 1977a, pp. 46-64.

Linnekin J.S., 1992, *On the Theory and Politics of Cultural Construction in the Pacific*, in «Oceania», LXII, 4, pp. 249-263.

Linnekin J.S.-Poyer L. (edd), 1990a, *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*, Honolulu, University of Hawaii.

Linnekin J.S.,-Poyer L., 1990b, *Introduction*, in Linnekin-Poyer 1990a, pp. 1-16.

Little K., 1978, *Countervailing Influences in African Ethnicity: A Less Apparent Factor*, in Du Toit 1978, pp. 175-189.

Little P.D., 1998, *Masai Identity on the Periphery*, in «American Anthropologist», C, pp. 444-457.

Livolsi M. (ed), 1983, *Sociologia dei processi culturali: Atti della sezione in «Processi culturali" del 1° Convegno italiano di sociologia in «Consenso e conflitto nella società contemporanea", Roma 15-18 ottobre 1981*, Milano, F. Angeli.

Lock M., 1990, *On Being Ethnic: The Politics of Identity Breaking and Making in Canada, or "Nevr" on Sunday*, in «Culture, Medicine and Psychiatry», XIV, pp. 237-254.

Löfgren O., 1995, *Being a Good Swede: National Identity as a Cultural Battleground*, in J. Schneider-R. Rapp (edd), 1995, *Articulating Hidden Histories: Exploring the Influence of Eric R. Wolf*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press.

Lombardi Satriani L.M., 1991, *Il rapporto identità-alterità*, in «Politica Internazionale», 5, pp. 63-69.

Lymann S.M.-Douglass W., 1972, *Ethnicity: Strategies of Collective and Individual Impression Management*, in «Social Research», XL, pp. 344-365.

Mac Clancy J. (ed), 1996, *Sport, Identity and Ethnicity*, Oxford-Herndon, Berg.

Mac Clancy J. (ed), 1997, *Contesting Art: Art, Politics and Identity in the Modern World*, Oxford-New York, Berg.

Mac Cready W.C. (ed), 1983, *Culture, Ethnicity and Identity: Current Issues in Research*, New York-London, Academic Press.

Mac Crone D., 1997, *Unmasking Britannia: The Rise and Fall of British National Identity*, in «Nations and Nationalism», III, pp. 579-596.

Mac Crone D.-Stewart R. et al., 1998, *Who Are We? Problematising National Identity*, in «The Sociological Review», XLVI, pp. 630-652.

Mac Donald M., 1989, *We are not French!": Language, Culture and Identity in Brittany*, London-New York, Routledge.

Mac Donald S. (ed), 1993a, *Inside European Identities: Ethnography in Western Europe*, Oxford-Providence, Berg.

Mac Donald S., 1993b, *Identity Complexes in Western Europe: Social Anthropological Perspectives*, in Mac Donald 1993a, pp. 1-26.

Mac Iver D.N., 1982, *Conclusion. Ethnic Identity and the Modern State*, in Williams 1982, pp. 299-307.

Mac Kay J., 1982, *An Exploratory Synthesis of Primordial and Mobilisationist Approaches to Ethnic Phenomena*, in «Ethnic and Racial Studies», V, pp. 395-420.

Mac Kay J.-Lewins F., 1978, *Ethnicity and the Ethnic Group: A Conceptual Analysis and Reformulation*, in «Ethnic and Racial Studies», I, pp. 412-427.

Mac Leod W.H., 1989, *Who is a Sikh? The Problem of Sikh Identity*, Oxford, Clarendon Press.

Maffesoli M., 1979, *Résistance et identité*, in Beauchard 1979a, pp. 47-64.

Maffesoli M., 1990, *Au creux des apparences: pour une éthique de l'esthétique*, Paris, Plon.

Magnant J. P., 1989, *La conscience ethnique chez les populations sara*, in Chrêtien-Prunier 1989, pp. 329-336.

Maher V. (ed), 1994a, *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Maher V., 1994b, *Razza e gruppo etnico: il mito sociale e la relatività dei confini*, in Maher 1994a, pp. 15-32.

Malkki Lh., 1992, *National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees*, in «Cultural Anthropology», VII, pp. 24-44.

Malkki L.H., 1995, *Purity and Exile: Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, Chicago, University of Chicago Press.

Martiniello M. (ed), 1995a, *Migration, Citizenship and Ethno-National Identities in the European Union*, Avebury, Aldershot; Brookefield, Ashgate.

Martiniello M., 1995b, *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines* (Que sais-je? n. 2997), Paris, PUF.

Massenzio M., 1994, *Sacro e identità etnica. Senso del mondo e linea di confine*, Milano, F. Angeli.

Maybury-Lewis D. (ed), 1984, *The Prospects for Plural Societies* (Proceedings of the American Ethnological Society, 1982), Washington, D.C., American Ethnological Society.

Maybury-Lewis D., 1997, *Indigenous People, Ethnic Groups, and the State*, Boston, Allyn and Bacon.

Mayer P., 1961, *Townsmen or Tribesmen: Conservatism and the Process of Urbanization in a South African City. [By] Philip Mayer with Contributions by Iona Mayer*, Cape Town, Published on behalf of the Institute of Social and Economic Research, Rhodes University, [by] Oxford University Press.

Mayer P., 1962, *Migrancy and the Study of Africans in Towns*, in «American Anthropologist», LXIV, pp. 576-592.

Mayo P.E., 1974, *The Roots of Identity: Three National Movements in Contemporary European Politics: Wales, Euzkadi & Brittany*, London, Allen Lane.

M'bokolo E., 1998, *Les ethnies existent-elles?*, in Ruano-Borbalán 1998, pp. 321-328.

Mead M., 1958, *Israel and Problems of Identity* (Herzl Institute Pamphlets n. 3), New York, Theodor Herzl Foundation.

Mead M., 1975, *Ethnicity and Anthropology in America*, in De Vos-Romanucci-Ross 1975a, pp. 173-197.

Meillassoux C., 1989, *Dell'etnicismo come mezzo di reclusione delle popolazioni sudafricane*, in «La critica sociologica», 89, pp. 61-77.

Melucci A., 1977, *Sistema politico, partiti e movimenti sociali*, Milano, Feltrinelli.

Melucci A., [1981] 1983, *Identità e azione collettiva*, Aa.Vv. 1983a, pp. 150-163.

Melucci A., 1982, *L'invenzione del presente: movimenti, identità, bisogni collettivi*, Bologna, Il Mulino.

Melucci A., 1997, *Identity and Difference in a Globalized World*, in Werbner-Modood 1997, pp. 58-69.

Melucci A.-Diani M., 1983, *Nazioni senza stato: i movimenti etnico-nazionali in Occidente,* Torino, Loescher.

Mercier P., 1961, *Remarques sur la signification du tribalisme actuel en Afrique noire*, in «Cahiers internationaux de sociologie», XXXI, pp. 61-80.

Merolla D., 1998, *Costruzioni 'sessuate' della comunità: nazionalismo, orientalismo e pratiche narrative*, in «Etnosistemi», 5, pp. 136-141.

Michaud G. (ed), 1978, *Identités collectives et relations inter-culturelles*, Bruxelles, Éditions Complexe.

Mihailescu V. (ed), 1993a, *En quête d'identité. Textes réunis par Vintila Mihailescu*, numero monografico di «Civilisations. Revue internationale des sciences humaines et des civilisations différentes», XLII, 2.

Mihailescu V., 1993b, *Introduction: en/quête d'identité*, in Mihailescu 1993a, pp. 9-19.

Mitchell J.C., 1956, *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia* (Rhodes-Livingstone Papers n. 27), Manchester, Published on behalf of the Rhodes-Livingstone Institute by Manchester University Press.

Mitchell J.C., 1966, *Theoretical Orientations in African Urban Studies*, in Banton 1966, pp. 37-68.

Mitchell J.C. (ed), 1969, *Social Networks in Urban Situations: Analyses of Personal Relationships in Central African Towns*, Manchester, Published for the Institute for Social Research, University of Zambia, Manchester University Press.

Mitchell J.C., 1970, *Tribe and Social Change in South Central Africa: A Situational Approach*, in «Journal of Asian and African Studies», V, 1-2, pp. 83-101.

Mitchell J.C., 1974, *Perceptions of Ethnicity and Ethnic Behaviour: An Empirical Approach*, in Cohen 1974a, pp. 1-35.

Mitchell J.C., 1987, *Cities, Society and Social Perception: A Central Africa Perspective*, Oxford, Clarendon Press; New York, Oxford University Press.

Moerman M., 1965, *Ethnic Identification in a Complex Civilization: Who Are the*

Lue?, in «American Anthropologist», LXVII, pp. 1215-1230.

Moerman M., 1968, *Being Lue: Uses and Abuses of Ethnic Identifications*, in Helm 1968, pp. 153-169.

Moerman M., 1994, *Le fil d'Ariane ou le filet d'Indra. Réflexions sur ethnographie, ethnicité, identité, culture et interaction*, in Labat-Vermès 1994, pp. 129-146.

Moffa C. (ed), 1999, *L'etnia tra "invenzione" e realtà. Storia e problematiche di un dibattito*, Torino, L'Harmattan Italia.

Molohon K.T.-Paton R.-Lambert M., 1979, *An Extension of Barth's Concept of Ethnic Boundaries to Include Both Other Groups and Developmental Stages of Ethnic Groups*, in «Human Relations», XXXII, 1, pp. 1-17.

Morin F., 1980a, *Identité ethnique et ethnicité*, in Tap 1980, pp. 55-58.

Morin F., 1980b, *Retour aux sources et revendications d'identité ethnique, caractéristiques de la fin du XXe siècle. Synthèse*, in Tap 1980, pp. 141-145.

Morin F., 1981, *Minorités, revendications d'identité ethnique, mouvements nationalistes*, in «Bulletin de l'Association Française des Anthropologues», 5, pp. 16-21.

Morin F., 1982-83, *Présentation*, in Aa.Vv. 1982-83, pp. 3-11.

Moynihan D.P., 1993, *Pandaemonium. Ethnicity in International Politics*, Oxford-New York, Oxford University Press.

Murru Corriga G. (ed), 1977, *Etnia, lingua, cultura: un dibattito aperto in Sardegna*, Cagliari, EDES.

Nadel S.F., 1942, *A Black Byzantium: The Kingdom of Nupe in Nigeria*, London-New York-Toronto, Published for the International African Institute by Oxford University Press.

Nadel S.F., 1947, *The Nuba: An Anthropological Study of the Hill Tribes in Kordofan*, London-New York-Toronto, Geoffrey Cumberlege, Oxford University Press.

Nadel S.F., 1951, *The Foundations of Social Anthropology*, London, Cohen & West.

Nagata J., 1974, *What is a Malay? Situational Selection of Ethnic Identity in a Plural Society*, in «American Ethnologist», I, pp. 331-350.

Nagata J., 1981, *In Defense of Ethnic Boundaries: The Changing Myths and Charters of Malay Identity*, in Keyes 1981a, pp. 88-116.

Nagel J., 1984, *The Ethnic Revolution: The Emergence of Ethnic Nationalism in Modern States*, in «Sociology and Social Research», LXVIII, pp. 417-434.

Nagel J., 1986, *The Political Construction of Ethnicity*, in Olzak-Nagel 1986, pp. 93-112.

Nagel J., 1993, *Ethnic Nationalism: Politics, Ideology and the World Order*, in «International Journal of Comparative Sociology», XXXIV, 1-2, pp. 103-112.

Nagel J., 1994, *Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture*, in «Social Problems», XLI, pp. 152-176.

Nagel J., 1995a, *American Indian Ethnic Renewal: Politics and the Resurgence*

of Identity, in «American Sociological Review», LX, pp. 947-965.
Nagel J., 1995b, *Resource Competition Theories*, in «The American Behavioral Scientist», XXXVIII, pp. 442-458.
Nagel J., 1996, *American Indian Ethnic Renewal: Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*, New York, Oxford University Press.
Nagel J.-Olzak S., 1982, *Ethnic Mobilization in Old and New States: An Extension of the Competition Model*, in «Social Problems», XXX, 2, pp. 127-143.
Nagel J.-Snipp C.M., 1993, *Ethnic Reorganization: American Indian Social, Economic, Political and Cultural Strategies for Survival*, in «Ethnic and Racial Studies», XVI, pp. 203-235.
Nahirny V.C.-Fishman J.A., 1965, *American Immigrant Groups: Ethnic Identification and the Problem of Generations*, in «The Sociological Review», XIII, pp. 311-326.
Nairn T., 1977, *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, London, New Left Books.
Nash J., 1995, *The Reassertion of Indigenous Identity: Mayan Responses to State Intervention in Chiapas*, in «Latin American Research Review», XXX, 3, pp. 7-41.
Nash M., 1989, *The Cauldron of Ethnicity in the Modern World*, Chicago, Chicago University Press.
Negrelli G., 1994, *Nazione ed etnia*, in «Filosofia Politica», VIII, 1, pp. 25-40.
Neumann I.B.-Welsh J.M., 1991, *The Other in European Self-Definition. A Critical Addendum to the Literature on International Society*, in «Review of International Studies», XVII, 4, pp. 327-348.
Nicolas G., 1973, *Fait 'ethnique' et usages du concept d''ethnie'*, in «Cahiers internationaux de sociologie», LIV, pp. 95-126.
Nicolas G., 1981, *La conversion ethnique des Peuls du Nigeria*, in Aa. Vv. 1981, pp. 195-217.
Nielsen F., 1985, *Toward a Theory of Ethnic Solidarity in Modern Societies*, in «American Sociological Review», L, pp. 133-149.
Nobili C.-Saviola D. (edd), 1995, *I segni del tempo: identità e mutamento. Arte, cultura e storia di tre etnie del Brasile*, Roma, Seam.
Norton R., 1983, *Ethnicity, 'Ethnicity' and Culture Theory*, in «Man», XVIII, pp. 190-191.
Norton R., 1984, *Ethnicity and Class: A Conceptual Note with Reference to the Politics of Post-Colonial Societies*, in «Ethnic and Racial Studies», VII, pp. 426-434.
Norton R., 1993a, *Ethno-Nationalism and the Constitutive Power of Cultural Politics: A Comparative Study of Sri Lanka and Fiji*, in «Journal of Asian and African Studies», XXVIII, 3, pp. 180-197.
Norton R., 1993b, *Culture and Identity in the South Pacific: A Comparative Analysis*, in «Man», XXVIII, pp. 741-759.
Novak M., 1972, *The Rise of the Unmeltable Ethnics: Politics and Culture in the Seventies*, New York, MacMillan.

O'brien J., 1986, *Toward a Reconstitution of Ethnicity: Capitalist Expansion and Cultural Dynamics in Sudan,* in «American Anthropologist, LXXXVIII, pp. 898-906.

O'sullivan See K., 1986, *First World Nationalisms: Class and Ethnic Politics in Northern Ireland and Quebec*, Chicago, University of Chicago Press.

Obeyesekere G., 1975, *Sinhalese Buddhist Identity in Ceylon*, in De Vos- Romanucci-Ross 1975a, pp. 231-258.

Offe C., 1980, *Nuovi movimenti, iniziative di base e identità politica collettiva nella Germania Federale (intervista di Alberto Tarozzi)*, in «La ricerca sociale», 23, pp. 37-52.

Okamura J.Y., 1981, *Situational Ethnicity*, in «Ethnic and Racial Studies», IV, pp. 452-465.

Olugbemi S.O., 1983, *The Ethnic Numbers Game in Inter-elite Competion for Political Hegemony in Nigeria*, in Mac Cready 1983, pp. 265-281.

Olzak S., 1985, *Ethnicity and Theories of Ethnic Collective Behavior*, in «Research in Social Movements, Conflicts and Change», 8, pp. 65-86.

Olzak S., 1986, *A Competition Model of Ethnic Collective Action in American Cities, 1877-1889*, in Olzak-Nagel 1986, pp. 17-46.

Olzak S., 1992, *The Dynamics of Ethnic Competition and Conflict*, Stanford, Stanford University Press.

Olzak S.-Nagel J. (edd), 1986, *Competitive Ethnic Relations*, Orlando, Academic Press.

Ong A., 1996, *Cultural Citizenship as Subject-Making: Immigrants Negotiate Racial and Cultural Boundaries in the United States*, in «Current Anthropology», XXXVII, pp. 737-762 (Articolo seguito dai *Comments* di V.R. Dominguez, J. Friedman, Glick Schiller, V. Stolcke, D.Y.H. Wu, H. Ying, pp. 751-758, e dalla *Reply* di A. Ong, pp. 758-760).

Oommen T.K., 1997a, *Citizenship, Nationality and Ethnicity: Reconciling Competing Identities*, Cambridge, Mass., Blackwell Publishers.

Oommen T.K., 1997b, *Citizenship and National Identity: From Colonialism to Globalism*, New Delhi-Thousands Oaks, Sage Publications.

Oriol M., 1979, *Identité produite, identité instituée, identité exprimée: confusion des théories de l'identité nationale et culturelle*, in «Cahiers internationaux de sociologie», LXVI, pp. 19-28.

Oriol M., 1985, *L'ordre des identités*, in «Revue européenne des migrations internationales», I, 2, pp. 171-185.

Oriol M., 1986, *Quelques propositions théoriques pour l'analyse des identités culturelles*, in D. DavidoviÊ-D. KuzmanoviÊ, (edd), 1986, *L'identité culturelle des jeunes migrants yougoslaves en France*, Paris, Agence pour le Développement des Relations Internationales; Beograd, DeËje Novine, pp. 30-41.

Paden J.N., 1970, *Urban Pluralism, Integration, and Adaptation of Communal Identity in Kano, Nigeria*, in Cohen-Middleton 1970a, pp. 242-270.

Paden J.N. (ed), 1980, *Values, Identities and Integration: Empirical Research in Africa*, Evanston, Northwestern University Press.

Padiglione V., 1994, *Andare a Mangel. Osservazioni sull'identità zingara*, in «Ossimori», 4, pp. 43-48.

Paine R., 1989, *Israel: Jewish Identity and Competition over 'Tradition'*, in Tonkin-Mac Donald-Chapman 1989, pp. 121-136.

Palmeri P., 1986, *Identità culturale e conflitto nelle metropoli africane*, in Chiozzi 1986, pp. 123-137.

Palumbo B., 1992, *'Le même sang, le même nom, la même terre'. Théories traditionnelles de l'identité sociale dans un village du Sannio*, in «Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et méditerranée», CIV, pp. 643-693.

Palumbo B., 1995, *Come Venere in cielo. Paradigmi di identità nzema*, in Solinas 1995a, pp. 129-204.

Parenti M., 1967, *Ethnic Politics and the Persistence of Ethnic Identifications*, in «American Political Science Review», LXI, pp. 717-726.

Park R.E., 1923, *Negro Race Consciousness as Reflected in Race Literature*, in «American Review», I, pp. 505-516.

Park R.E., 1924, *The Concept of Social Distance as Applied to the Study of Racial Attitudes and Racial Relations*, in «Journal of Applied Sociology», VIII, pp. 339-344.

Park R. E., 1939, *The Nature of Race Relations*, in E. T. Thompson (ed), 1939, *Race Relations and the Race Problem*, Durham, Duke University Press, pp. 3-45.

Parker S., 1964, *Ethnic Identity and Acculturation in Two Eskimo Villages*, in «American Anthropologist», LXVI, pp. 325-340.

Parkin R., 1997a, *Kinship and Identity: Introduction*, «Journal of the Anthropological Society of Oxford», XXVIII, 3, pp. 241-247.

Parkin R., 1997b, *Caste, Kinship and Identity in India*, in «Journal of the Anthropological Society of Oxford», XXVIII, 3, pp. 339-349.

Parmentier R.J., 1996, *Haole-ing in the Wind: On the Rhetoric of Identity Anthropology*, in «Anthropological Quarterly», LXIX, 4, pp. 220-230.

Parsons T., 1975, *Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity*, in Glazer-Moynihan 1975a, pp. 53-83.

Patterson O., 1975, *Context and Choice in Ethnic Allegiance: A Theoretical Framework and Caribbean Case-Study*, in Glazer-Moynihan 1975a, pp. 305-349.

Peel J.D.Y., 1989, *The Cultural Work of Yoruba Ethnogenesis*, in Tonkin-Mac Donald-Chapman 1989, pp. 198-215.

Petersen K.H. (ed), 1987, *Religion, Development and African Identity* (Seminar Proceedings from the Scandinavian Institute of African Studies, 17), Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies.

Petersen W., 1980, *Concepts of Ethnicity*, in S. Thernstrom (ed), 1980, *The Harvard Encyclopaedia of American Ethnic Groups*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, pp. 234-242.

Petrella R., 1978, *La renaissance des cultures régionales en Europe*, Paris, Editions Entente.

Petrosino D., 1986, *Etnicità e territorialità. Definizioni e teorie dell'attivazione etnica*, in «Rassegna italiana di sociologia», XXVII, pp. 213-251.

Petrosino D., 1988, *La costruzione dell'identità etnica. Il caso della Sardegna e del Veneto*, in «Studi di sociologia», 1, pp. 75-86.

Petrosino D., 1991, *Stati, nazioni, etnie. Il pluralismo etnico e nazionale nella teoria sociologica contemporanea*, Milano, F. Angeli.

Petrosino D., 1992, *National and Regional Movements in Italy: The Case of Sardinia*, in Coakley 1992, pp. 124-146.

Petrosino D., 1996, *L'etnicità nella società contemporanea tra primordialismo e strumentalismo*, in Böckler 1996, pp. 281-301.

Piasere L. (ed), 1995, *Comunità girovaghe, comunità zingare*, Napoli, Liguori.

Piault M.H. (ed), 1987, *Vers des sociétés pluriculturelles, études comparatives et situation en France. Actes du Colloque international de l'AFA, Paris, 9-11 janvier 1986*, Paris, Orstom.

Piault M.H., 1997, *Images de l'Afrique, Afrique imaginaire ou question d'identité brésilienne?*, in «Journal des Africanistes», LXVII, 1, pp. 9-25.

Pinna M. (ed), 1993, *L'Europa delle diversità: identità e culture alle soglie del millennio*, Milano, F. Angeli.

Pistoi P., 1979, *Nazionalità, classe e mobilitazione sociale*, introduzione a M. Hechter, *Il colonialismo interno*, Torino, Rosenberg & Sellier, 1979, pp. vii-xxxiv.

Pistoi P., 1983, *Identità etnica e mobilitazione politica*, in «Rassegna italiana di sociologia», XXIV, pp. 79-104.

Pizzorno A., 1977, *Scambio politico ed identità collettiva nel conflitto di classe*, in «Rivista italiana di scienza politica», VII, 2, pp. 165-198.

Pizzorno A., 1983a, *Identità e interesse*, in Sciolla 1983a, pp. 139-154.

Pizzorno A., 1983b, *Sulla razionalità della scelta democratica*, in «Stato e Mercato», 7, pp. 3-46.

Pizzorno A., 1986, *Sul confronto intemporale delle utilità*, in «Stato e Mercato», 16, pp. 3-25.

Pizzorno A., 1987, *Considerazioni sulle teorie dei movimenti sociali*, in «Problemi del socialismo», 12, pp. 11-27.

Pizzorno A., 1989, *Identità e sapere inutile. Risposta ai commenti*, in «Rassegna italiana di sociologia», XXX, pp. 305-319.

Poche B., 1979, *Mouvement régional et fondements territoriaux de l'identité sociale: le mouvement régionaliste savoyard*, in «Cahiers internationaux de sociologie», LXVI, pp. 63-77.

Pollini G., 1986, *Comunità territoriale e appartenenza: i contributi di R.E. Park e R. Mac Iver*, in G.F. Elia, F. Martinelli, (edd), *Società e territorio: ricerche su aree urbane e rurali*, Bulzoni, Roma, pp. 137-151.

Pollini G., 1987, *Appartenenza e identità. Analisi sociologica dei modelli di appartenenza sociale*, Milano, F. Angeli.

Poutignat P., 1994, *La problématique de l'ethnicité: du groupe ethnique à l'organisation sociale des différences culturelles*, in Labat-Vermès 1994, pp. 147-159.

Poutignat P.-Streiff-Fenart J., 1995, *Théories de l'ethnicité. Suivi de in «Les groupes ethniques et leurs frontières" de Frederick Barth*, Paris, PUF.
Poyer L., 1988, *Maintaining 'Otherness': Sapwuahkik Cultural Identity*, in «American Ethnologist», XV, pp. 472-485.
Proschan F., 1997, *'We Are Kmhum, Just the Same': Ethnonims, Ethnic Identities, and Ethnic Groups*, in «American Ethnologist», XXIV, pp. 91-113.
Rabinow P., 1986, *Representations Are Social Facts: Modernity and Post-Modernity in Anthropology*, in Clifford-Marcus 1986, pp. 234-262.
Radhakrishnan R., 1987, *Ethnic Identity and Post-Structuralist Différence*, in «Cultural Critique», VI, pp. 199-222.
Rahier J.M. (ed), 1999, *Representations of Blackness and the Performance of Identities*, Westportv Bergin & Garvey.
Ranger T. O., 1987, *Religion, Development and African Christian Identity*, in Petersen 1987, pp. 29-57.
Ranger T. O., 1996, *Postscript: Colonial and Postcolonial Identities*, in Werbner-Ranger 1996, pp. 271-281.
Ranger T. O.-Samad Y.-Stuart O. (edd), 1996, *Culture, Identity and Politics: Ethnic Minorities in Britain*, Avebury, Aldershot-Brookfield.
Remotti F., 1991, *La comparazione inter-culturale. Problemi di identità antropologica*, in «Rassegna italiana di sociologia», XXII, pp. 25-46.
Remotti F., 1993, *Luoghi e corpi. Antropologia del potere, del tempo e dello spazio*, Torino, Bollati Boringhieri.
Remotti F., 1996, *Contro l'identità*, Bari, Laterza.
Remotti F., 1999, *Le savoir anthropologique comme alimentation*, in F. Affergan (ed), 1999, *Construire le savoir anthropologique*, Paris, PUF, pp. 105-131.
Resta A., 1991, *Parentela ed identità etnica. Consanguineità e scambi matrimoniali in una comunità italo-albanese*, Milano, F. Angeli.
Rex J., 1970, *Race Relations in Sociological Theory,* London, Weidenfeld & Nicolson; New York, Schocken Books.
Rex J., 1986, *Race and Ethnicity*, Milton Keynes, Open University Press.
Rex J., 1997, The *Problematic of Multinational and Multicultural Societies*, in «Ethnic and Racial Studies», XX, pp. 455-473.
Rex J.-Mason D.J. (edd), 1986, *Theories of Race and Ethnic Relations*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
Richmond A.H., 1984, *Ethnic Nationalism and Postindustrialism* in «Ethnic and Racial Studies», VII, pp. 4-18.
Richmond A.H., 1984, *Socio-cultural Adaptation and Conflicts in Immigration Receiving Countries*, in «International Social Science Journal», XXXVI, pp. 5-36.
Rivas Rivas A.M., 2000, *Les déclinaisons du concept d'identité*, in «Ethnologie française», XXX, pp. 251-255.
Robb P.G.-Taylor D.D. (edd), 1978, *Rule, Protest, Identity: Aspects of Modern South Asia* (Collected Papers on South Asia, n. 1), London, Curzon Press; Atlantic Highlands, Humanities Press.

Roberts M. (ed), 1979, *Collective Identities, Nationalism and Protest in Modern Sri Lanka*, Colombo, Marga Institute.

Robertson R., *Aspects of Identity and Authority in Sociological Theory*, in Robertson-Holzner 1980, pp. 218-265; pp. 277-279.

Robertson R.-Holzner B. (edd), 1980, *Identity and Authority: Explorations in the Theory of Society*, Oxford, B. Blackwell.

Rogowski R., 1985, *Causes and Varieties of Nationalism: A Rationalist Account*, in Tiryakian-Rogowski 1985, pp. 87-108.

Rokkan S.-Urwin D.W. (edd), 1982, *The Politics of Territorial Identity: Studies in European Regionalism*, London-Beverly Hills, Sage Publications.

Rokkan S.-Urwin D.W., 1983, *Economy, Territory, Identity: Politics of West European Peripheries*, London-Beverly Hills, Sage Publications.

Romanucci-Ross L., 1975, *Italian Ethnic Identity and its Transformations*, in De Vos-Romanucci-Ross 1975a, pp. 198-226.

Romanucci-Ross L., 1995, *Matrices of an Italian Identity*, in Romanucci-Ross-De Vos 1995, pp. 73-96.

Romanucci-Ross L.-De Vos A. (edd), 1995, *Ethnic Identity: Creation, Conflict, and Accomodation. Third Edition* (terza ed. riveduta di De Vos, Romanucci-Ross 1975a), Walnut Creek-London-New Dehli, AltaMira Press.

Roosens E.E., 1989, *Creating Ethnicity: The Process of Ethnogenesis*, Newbury Park, Sage Publications.

Roosens E.E., 1994, *The Primordial Nature of Origins in Migrant Ethnicity*, in Vermeulen- Govers 1994, pp. 81-104.

Roosens E.E., 1995, *Subtle 'Primitives': Ethnic Formation among the Central Yaka of Zaire*, in Romanucci-Ross-De Vos 1995, pp. 115-124.

Rosh White N., 1978, *Ethnicity, Culture and Cultural Pluralism*, in «Ethnic and Racial Studies», I, pp. 139-153.

Rousseau J., 1990, *Central Borneo: Ethnic Identity and Social Life in a Stratified Society*, Oxford, Clarendon Press; New York, Oxford University Press.

Royce A.P., 1982, *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*, Bloomington, Indiana University Press.

Ruano-Borbalan J.C., 1998, *L'identité. L'individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Editions.

Rusconi G.E., 1982, *Identità*, in «Laboratorio politico», II, 5/6, pp. 158-195.

Rusconi G.E., 1989, *Questione etnica e cittadinanza*, in «Democrazia e Diritto», 6, pp. 23-41.

Rusconi G.E., 1992, *Etnia: un costrutto polemico*, in «Polis», VI, pp. 571-587.

Rusconi G.E., 1993, *Se cessiamo di essere una nazione: tra etnodemocrazie regionali e cittadinanza europea*, Bologna, Il Mulino.

Rutherford J. (ed), 1990, *Identity: Community, Culture, Difference*, London, Lawrence and Wishart.

Sacchi P., 1990, *Frederik Barth e l'analisi 'generativa' dei gruppi etnici*, in «Rassegna italiana di sociologia», XXXI, pp. 389-404.

Sacchi P., 1997a, *Gruppo etnico*, in Fabietti-Remotti 1997, p. 338.

Sacchi P., 1997b, *Identità etnica*, in Fabietti-Remotti 1997, p. 356.

Saez J.P. (ed), 1995, *Identités, cultures, et territoires*, Paris, Desclée de Brouwer.

Safa H.I. (ed), 1998, *Race and National Identity in the Americas*, numero monografico di «Latin American Perspectives», XXV, 3.

Safa H.I.-Du Toit B.M. (edd), 1975, *Migration and Development: Implications for Ethnic Identities and Political Conflict. Ninth International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences, 1973, Chicago*, The Hague-Paris, Mouton.

Said A.S.-Simmons L.R. (edd), 1976, *Ethnicity in an International Context*, New Brunswick, Transaction Books.

Salamone F.A., 1975, *Becoming Hausa: Ethnic Identity Change and Its Implications for the Study of Ethnic Pluralism and Stratification*, in «Africa», XLV, pp. 410-425.

Salamone F.A.-Swanson C.H., 1979, *Identity and Ethnicity: Ethnic Groups and Interactions in a Multi-Ethnic Society*, «Ethnic Groups», II, pp. 167-185.

Sandbacka C. (ed), 1977, *Cultural Imperialism and Cultural Identity: Proceedings of the 8th Conference of Nordic Ethnographers/Anthropologists*, (Transactions of the Finnish Anthropological Society, 2), Helsinki, The Finnish Anthropological Society.

Sandberg N.C., 1974, *Ethnic Identity and Assimilation: the Polish-American Community. Case Study of Metropolitan Los Angeles*, New York, Praeger.

Sanjek R., 1977, *Cognitive Maps of the Ethnic Domain in Urban Ghana: Reflections on Variability and Change*, in «American Ethnologist», IV, pp. 603-622.

Scarduelli P., 1991, *Symbolic Organization of Space and Social Identity in Alor*, in «Anthropos», LXXXVI, pp. 75-85.

Scarduelli P., 1992, *La figura dello straniero nelle società tradizionali dell'Indonesia*, in Bettini 1992, pp. 127-136.

Scarduelli P. (ed), 1996, *Stati, etnie, culture*, Guerini, Milano.

Scarduelli P., 1998, *I confini teorici dell'etnicità: analisi di un caso*, in «Rassegna italiana di sociologia», XXXVIII, pp. 401-420.

Scarduelli P., 2000, *La costruzione dell'etnicità*, L'Harmattan Italia, Torino.

Schein M.D., 1975, *When Is an Ethnic Group? Ecology and Class Structure in Northern Greece*, in «Ethnology», XIV, pp. 83-97.

Schermerhorn R.A., 1970, *Comparative Ethnic Relations: A Framework for Theory and Research*, New York, Random House.

Schildkrout E., 1974, *Ethnicty and Generational Differences among Urban Immigrants in Ghana*, in Cohen 1974a, pp. 187- 222.

Schildkrout E., 1978, *People of the Zongo: The Transformation of Ethnic Identities in Ghana*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Schlesinger P., 1987, *On National Identity: Some Conceptions and Misconceptions Criticised*, in «Social Science Information / Information sur les sciences sociales», XXVI, pp. 219-264.

Schlesinger P., 1991, *Media, State, and Nation: Political Violence and Collective*

Identities, London, Sage Publications.

Schnapper D., 1991, *La France de l'intégration. Sociologie de la nation en 1990*, Paris, Gallimard.

Schnapper D., 1994a, *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Paris, Gallimard.

Schnapper D., 1994b, *The Debate on Immigration and the Crisis of National Identity*, in «West European Politics», XVII, 2, pp. 127-139.

Schnapper D., 1998, *Existe-t-il une identité française?*, in Ruano-Borbalán 1998, pp. 297-304.

Schöpflin G., 1991, *National Identity in the Soviet Union and East Central Europe*, in «Ethnic and Racial Studies», XIV, pp. 3-14.

Schultheis F., 1995, *Mémoire et identité familiales en Allemagne*, in M. Gullestadt-M. Segalen (edd), 1995, *La famille en Europe. Parenté et perpétuation familiale*, Paris, La Découverte, pp. 63-74.

Schultz E.A., 1984, *From Pagan to Pullo: Ethnic Identity Change in Northern Cameroon*, in «Africa», LIV, pp. 46-64.

Schutte G., 1989, *Afrikaner Historiography and the Decline of Apartheid: Ethnic Self-Reconstruction in Times of Crisis*, in Tonkin-Mac Donald-Chapman 1989, pp. 216-231.

Schwartz T., 1975, *Cultural Totemism: Ethnic Identity Primitive and Modern*, in De Vos-Romanucci-Ross 1975a, pp. 106-131.

Sciolla L. (ed), 1983a, *Identità. Percorsi di analisi in sociologia*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Sciolla L., 1983b, *Teorie dell'identità*, in Sciolla 1983a, pp. 7-59.

Sciolla L., 1983c, *Il concetto di identità in sociologia*, in Aa. Vv. 1983a, pp. 101-131.

Sciolla L., 1994, *Identità personale e collettiva*, in *Enciclopedia delle Scienze Sociali* (Istituto dell'Enciclopedia Italiana-Treccani), Roma, IV, pp. 496-506.

Sciolla L., 1995, *La dimensione dimenticata dell'identità*, in «Rassegna italiana di sociologia», XXXVI, pp. 41-52.

Sciortino G., 1990-1993, *La sociologia delle relazioni etniche tra primordialismo e multidimensionalità: una rassegna*, in «La ricerca sociale», 47-48, pp. 58-98.

Scott G.M., 1990, *A Resynthesis of the Primordial and Circumstantial Approaches to Ethnic Group Solidarity: Towards an Explanatory Model*, in «Ethnic and Racial Studies», XIII, pp. 147-171.

Segalen M. (ed), 1989a, *L'autre et le semblable. Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, Paris, Presses du CNRS.

Segalen M. (ed), 1989b, *Anthropologie sociale et ethnologie de la France. Actes du Colloque du Centre d'Ethnologie française et du Musée National des Arts et Traditions Populaires à l'occasion du cinquantième anniversaire du Musée, 19-20-21 novembre 1987* (Bibliothèque des cahiers de l'Institut de Linguistique de Louvain, voll. 44,1-44,2), 2 voll., Louvain-La-Neuve, Peeters.

Segalen M., 1990, *Nanterriens, les familles dans la ville: une ethnologie de*

l'identité, Toulouse, Presses Universitaires du Mirail.
Segalen M., 1993, *Identités culturelles et modèles d'appropriation de l'espace urbain. Le cas de la ville de Nanterre*, in J. Roman (ed), 1993, *Ville, exclusion et citoyenneté. Entretiens de la ville II*, Paris, Editions Esprit, pp. 205-220.
Segalen M., 1999, *Anthropology at Home and in the Museum: The Case of The Musée National des Arts et Traditions Populaires in Paris*, in «Focaal: Tijdschrift voor Antropologie», XXXIV, pp. 81-94.
Segre E., 1986, *Il Tianguis* divino. Etnicità, potere e curanderismo in San Andrés Tzicuilan, una comunità Nahuat della Sierra Nord di Puebla, Messico*, in Chiozzi 1986, pp. 221-239.
Shanin T., 1989, *Ethnicity in the Soviet Union: Analytical Perceptions and Political Strategies*, in «Comparative Strategies in Society and History», XXXI, 3, pp. 409-424.
Shils E., 1957, *Primordial, Personal, Sacred and Civil Ties*, «The British Journal of Sociology», VIII, pp. 130-147.
Shirokogoroff S.M., 1936, *La théorie de l'Ethnos et sa place dans le système des sciences anthropologiques*, in «L'Ethnographie», 32, pp. 85-115.
Signorelli A., 1986, *Identità etnica e cultura di di massa dei lavoratori migranti*, in Di Carlo-Di Carlo, 1986, pp. 44-60.
Signorelli A., 1992, *Catastrophes naturelles et réponses culturelles*, in «Terrain», 19, pp. 147-158.
Simon A.J., 1979, *Ethnicity as a Cognitive Model: Identity Variations in a Greek Immigrant Community*, in «Ethnic Groups», II, pp. 133-153.
Simon P.J., 1982-83, *L'étude des problèmes de minorités et des relations interethniques dans l'anthropologie et la sociologie française*, in Aa.Vv. 1982-83, pp. 13-25.
Simon P.J., 1998, *Classements scientifiques et identités ethniques*, «Recherche sociale», 147, pp. 16-31.
Skinner E., 1968, *Group Dynamics in the Politics of Changing Societies: The Problem of 'Tribal' Politics in Africa*, in Helm 1968, pp. 170-185.
Sklare M.-Greenblum J., 1967, *Jewish Identity on the Suburbane Frontier:A Study of Group Survival in the Open Society*, New York, Basic Books.
Smaje C., 1997, *Not Just a Social Construct: Theorising Race and Ethnicity*, in «Sociology», XXXI, pp. 307-327.
Smedley A., 1998, *Race and the Construction of Human Identity*, in «American Anthropologist», C, pp. 690-702.
Smith A.D., 1981a, *The Ethnic Revival*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.
Smith A.D., 1981b, *War and Ethnicity: The Role of Warfare in the Formation, Self-Images and Cohesion of Ethnic Communities*, in «Ethnic and Racial Studies», IV, pp. 375-397.
Smith A.D., 1983, *Ethnic Identity and World Order*, in «Millennium», XII, pp. 149-161.
Smith A.D., 1984a, *National Identity and Myths of Ethnic Descent*, in «Research

in Social Movements, Conflict and Change», 7, pp. 95-130.
Smith A.D., 1984b, *Ethnic Persistence and National Transformation*, in «The British Journal of Sociology», XXXV, pp. 452-461.
Smith A.D., 1984c, *Negociating Ethnicity in an Uncertain Environment*, in «Ethnic and Racial Studies», VII, pp. 360-373.
Smith A.D., 1985a, *L'etnicità e la ricostruzione delle nazioni europee*, in «Laboratorio di scienze dell'uomo», II, 3, pp. 48-68.
Smith A.D., 1985b, *Ethnie and Nation in the Modern World*, in «Millennium», XIV, pp. 127-142.
Smith A.D., 1986a, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford-New York, Basil Blackwell.
Smith A.D., 1986b, *Conflict and Collective Identity: Class, Ethnie and Nation*, in E.E. Azar-J.W. Burton, (edd), 1986, *International Conflict Resolution: Theory and Practice*, Brighton, Wheatsheaf Books; Boulder, Lynne Rienner Publishers, pp. 63-84.
Smith A.D., 1989, *The Origins of Nations*, in «Ethnic and Racial Studies», XII, pp. 340-367.
Smith A.D., 1991, *National Identity*, London, Penguin Books.
Smith A.D. (ed), 1992a, *Ethnicity and Nationalism*, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill.
Smith A.D., 1992b, *Ethnicity and Nationalism*, in Smith 1992a, pp. 1-4.
Smith A.D., 1992c, *National Identity and the Idea of European Unity*, in «International Affairs», LXVIII, pp. 55-76.
Smith A.D., 1993, *Ethnic Election and Cultural Identity*, in Bracewell, Dragadze, Smith 1993, pp. 9-25.
Smith A.D., 1994, *The Problem of National Identity: Ancient, Medieval, and Modern?*, in «Ethnic and Racial Studies», XVII, pp. 375-399.
Smith A.D., 1996a, *LSE Centennial Lecture: The Resurgence of Nationalism? Myth and Memory in the Renewal of Nations*, in «The British Journal of Sociology», XLVII, pp. 575-598.
Smith A.D., 1996b, *Culture, Community and Territory: The Politics of Ethnicity and Nationalism*, in «International Affairs», LXXII, pp. 445-458.
Smith A.D., 1998, *Nationalism and Modernism: A Critical Survey of Recent Theories of Nations and Nationalism*, London-New York, Routledge.
Smith C.A. (ed), 1990, *Guatemalan Indians and the State: 1540 to 1988*, Austin, University of Texas Press.
Smith M.G., 1965, *The Plural Society of British West Indies*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
Smith M.G., 1985, *Race and Ethnic Relations as Matters of Rational Choice*, in «Ethnic and Racial Studies», VIII, pp. 484-499.
Smith M.G., 1986, *Pluralism, Race and Ethnicity in Selected African Countries*, in Rex-Mason 1986, pp. 187-225.
Smith S.J., 1984, *Negotiating Ethnicity in an Uncertain Environment*, in «Ethnic and Racial Studies», VII, pp. 360-373.

Sökefeld M., 1999, *Debating Self, Identity and Culture in Anthropology*, in «Current Anthropology», XL, pp. 417-447 (articolo seguito dai in *Comments* di M.A. Chaudhary, H. Driessen, K. Pratt Ewing, M. Fuchs, D.N. Gellner, B.D. Haley, J. Mageo, M. Mines, Rapport, G. Schlee, M. Van Beek, P. Werbner, pp. 431-442, e dalla in *Reply* di M. Sökefeld, pp. 442-444)

Solinas P. G., 1991a, *Presentazione*, in Aa.Vv. 1991, pp. 9-12.

Solinas P.G., 1991b, *Nomi etnici e connotati di somiglianza*, in Aa.Vv. 1991, pp. 55-77.

Solinas P.G., 1992, *Identità etnica: 'noi' e 'non-noi'*, in Squillacciotti 1992a, pp. 9-19.

Solinas P.G. (ed), 1995a, *Luoghi d'Africa. Forme e pratiche dell'identità*, Roma, La Nuova Italia Scientifica.

Solinas P.G., 1995b, *Prefazione*, in Solinas 1995a, pp. 11-23.

Solinas P.G., 1996, *Identità etniche e identità non-etniche. I nuovi conflitti dell'esotico*, «Etnoantropologia», 5, pp. 35-48.

Sollors W. (ed), 1996, *Theories of Ethnicity: A Classical Reader*, Houndmills-Basingstoke-Hampshire-London, MacMillan.

Southall A.W. (ed), 1961, *Social Change in Modern Africa: Studies Presented and Discussed at the First International African Seminar, Makerere College, Kampala, January 1959*, London-New York-Toronto, Oxford University Press for the International African Institute.

Southall A.W., 1970, *The Illusion of Tribe*, «Journal of Asian and African Studies», V, 1-2, pp. 28-50.

Southall A.W., 1976, *Nuer and Dinka are People: Ecology, Ethnicity and Logical Possibility*, «Man», XI, pp. 463-491.

Southall A.W.-Nas P.J.M.-Ansari G. (edd), 1985, *City and Society. Studies in Urban Ethnicity, Life-style and Class*, Leiden, Institute of Cultural and Social Studies, University of Leiden.

Squillacciotti M. (ed), 1992a, *America: cinque secoli dalla conquista. Saggi dal seminario interdisciplinare della Facoltà di Lettere e Filosofia*, Siena, Laboratorio EtnoAntropologico.

Squillacciotti M., 1992b, *L'io, il diverso e l'altro nella cultura dei Cuna del Panamà*, in Bettini 1992, pp. 137-153.

Squillacciotti M., 1998, *I Cuna di Panamà: identità di popolo tra storia e antropologia*, Torino, L'Harmattan Italia.

Stack J.F. Jr. (ed), 1981, *Ethnic Identities in a Transnational World*, Westport, Greenwood Press.

Stack J.F. Jr. (ed), 1986, *The Primordial Challenge: Ethnicity in the Contemporary World*, Westport, Greenwood Press.

Stanfield J.H. (ed), 1995, *Theories of Ethnicity,* numero monografico di «American Behavioral Scientist», XXXVIII, 3.

Steinberg S., 1981, *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity, and Class in America*, New York, Atheneum.

Stewart M.S., 1995, *'Identità sostanziale e identità razionale': gli Zingari un-*

gheresi sono un gruppo etnico?, in Piasere 1995, pp. 315-341.
Stone J., 1996, *Ethnicity*, in Kuper-Kuper 1996, pp. 260-262.
Stone J., 1998, *New Paradigms for Old? Ethnic and Racial Studies on the Eve of the Millennium*, in «Ethnic and Racial Studies», XXI, pp. 1-20.
Storry M., Childs P. (edd), 1997, *British Cultural Identities*, London-New York, Routledge.
Strathern A., 1973, *Kinship, Descent and Locality: Some New Guinea Examples*, in J.A.R. Goody (ed), 1973, *The Character of Kinship*, London, Cambridge University Press, pp. 21-33.
Strathern M., 1982, *The Village as an Idea: Constructs of Village-Ness in Elmdon, Sussex*, in Cohen 1982a, pp. 247-277.
Streiff-Fenart J., 1983, *Choix du conjoint et identité sociale*, «Peuples méditerranéens», 24, pp. 103-116.
Sugar P.F. (ed), 1980, *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, Santa Barbara-Oxford, ABC-Clio.
Sutton C. R., 1975, *Comments*, in Safa-Du Toit 1975, pp. 175-185.
Symmons-Symonolewicz K., 1985, *The Concept of Nationhood: Toward a Theoretical Clarification*, in «Canadian Review of Studies in Nationalism», XII, pp. 215-222.
Szweed J., 1975, *Race and the Embodiment of Culture*, «Ethnicity», II, 1, pp. 19-33.
Tabboni S., 1995, *Identità europea, identità nazionale, identità etnica*, (Quaderni I.S.MU., 6), Milano, Fondazione Cariplo-I.S.MU.
Taboada-Leonetti I., 1980, *Identité nationale et identité de femme: deux revendications inconciliables*, in «Les temps modernes», XXXVI, pp. 2089-2113.
Taboada-Leonetti I., 1981, *Identité individuelle, identité collective. Problèmes posés par l'introduction du concept d'identité en sociologie. Quelques propositions théoriques à partir de trois recherches sur l'immigration*, in «Social Science Information / Information sur les sciences sociales», XX, pp. 137-167.
Taboada Leonetti I., 1991, *Stratégies identitaires et minorités*, in «Migrants Formation», 86, pp. 54-73.
Talha L. (ed), 1987, *Monde arabe: migrations et identités*, numero monografico della «Revue de l'Occident Musulman et de la Mediterranée», 43.
Tambiah S.J., 1989, *Ethnic Conflict in the World Today. 1988 AES Distinguished Lecture*, in «American Ethnologist», XVI, pp. 335-349.
Tap P. (ed), 1980, *Production et affirmation de l'identité. 2. Identités collectives et changements sociaux. Colloque international, Toulouse, septembre 1979*, Toulouse, Privat.
Tapper R., 1989, *Ethnic Identities and Social Categories in Iran and Afghanistan*, in Tonkin-Mac Donald-Chapman 1989, pp. 232-246.
Tarrius A., 1988, *Identités en mouvement: sedentarités, nomadismes et recompositions urbaines*, in «Peuples méditerranéens», 43, pp. 87-104.
Taylor A.C., 1993, *Remembering to Forget: Identity, Mourning, and Memory*

among the Jivaro, in «Man», XXVIII, pp. 653-678.
Taylor D.D., 1979, *Political Identity in South Asia*, in Taylor-Yapp 1979, pp. 255-266.
Taylor D.D.-Yapp M.E. (edd), 1979, *Political Identity in South Asia* (Collected Papers on South Asia n. 2), London, Curzon Press; Atlantic Highlands, Humanities Press Inc.
Terray E., 1988, *Tradition, légende, identité dans les États précoloniaux de la boucle du Niger*, in «Cahiers d'études africaines», XXVIII, pp. 5-11.
Thompson D.L.-Ronen D. (edd), 1986, *Ethnicity, Politics and Development*, Boulder, L. Rienner.
Thompson R.H., 1989, *Theories of Ethnicity: A Critical Appraisal*, New York-London, Greenwood Press.
Thornton R., 1996, *The Potentials of Boundaries in South Africa: Steps towards a Theory of the Social Edge*, in Werbner-Ranger 1996, pp. 136-161.
Tilley V., 1997, *The Terms of the Debate: Untangling Language About Ethnicity and Ethnic Movements*, in «Ethnic and Racial Studies», XX, pp. 497-522.
Tiryakian E.A.-Rogowski-. (edd), 1985, *New Nationalisms of the Developed West: Toward an Explanation*, Boston, Allen & Unwin.
Toland J.D. (ed), 1993, *Ethnicity and the State*, New Brunswick, Transaction Publishers.
Tonkin E.-Mac Donald M.-Chapman M.K. (edd), 1989, *History and Ethnicity*, London-New York, Routledge.
Touraine A., 1973, *Production de la société*, Paris, Seuil.
Touraine A., 1974, *Pour la sociologie*, Paris, Seuil.
Touraine A., 1978, *La voix e le regard*, Paris, Seuil.
Touraine A., [1979] 1980, *Les deux faces de l'identité*, in Tap 1980, pp. 19-26.
Touraine A., 1984, *Le retour de l'acteur: essai de sociologie,* Paris, Fayard.
Touraine A., 1985, *An Introduction to the Study of Social Mouvements*, «Social Research», LII, pp. 749-787.
Touraine A.-Dubet F.-Hegedus Z.-Wieviorka M., 1981, *Le pays contre l'état. Luttes occitanes*, Paris, Seuil.
Trottier R., 1981, *Charters of Panethnic Identity: Indigenous American Indians and Immigrant Asian American*, in Keyes 1981a, pp. 271-305.
Tullio-Altan C., 1992, *Soggetto, simbolo e valore. Per un'ermeneutica antropologica*, Milano, Feltrinelli.
Tullio-Altan C., 1994a, *Presentazione*, in Massenzio 1994, pp. 9-22.
Tullio-Altan C., 1994, *Identità etnica e religione civile*, in Colajanni-Di Cristofaro Longo-Lombardi Satriani 1994, pp. 87-102.
Tullio-Altan C., 1995, *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Milano, Feltrinelli.
Tullio-Altan C., 1996, *Valori simbolici e identità etnica nella storia d'Italia*, «Etnoantropologia», 5, pp. 11-26.
Tullio-Altan C., 1997, *La coscienza civile degli italiani: valori e disvalori della storia nazionale*, in C. Tullio-Altan-R. Cartocci, *La coscienza civile degli ita-*

liani: valori e disvalori della storia nazionale. L'Italia di Tangentopoli e la crisi del sistema partitico, Udine, P. Gaspari.
Tullio-Altan C., 1999, *Gli italiani in Europa. Profilo storico comparato delle identità nazionali europee*, Bologna, Il Mulino.
Unesco, 1988, *Modernity and Identity: A Symposium*, numero speciale di «International Social Science Journal», XL, 4.
Urban G.-Sherzer J. (edd), 1991, *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin, University of Texas Press.
Urry J., 1991, *From Speech to Literature: Low German and Mennonite Identity in Two Worlds*, in «History and Anthropology», V, 2, pp. 233-258.
Urry J., 1994, *Time, Leisure and Social Identity*, in «Time and Society», III, 2, pp. 131-149.
Van Aken M., 1998, *Alberi tra identità e alterità. Negoziazione di categorie ecologiche nel Pakistan settentrionale*, in Fabietti 1998, pp. 125-142.
Van Den Berghe P.L. (ed), 1965, *Africa: Social Problems of Change and Conflict*, S. Francisco, Chandler Publishing.
Van Den Berghe P.L., 1970, *Race and Ethnicity: Essays in Comparative Sociology*, New York, Basic Books.
Van Den Berghe P.L., 1976, *Ethnic Pluralism in Plural Societies: A Special Case?*, in «Ethnicity», III, 3, pp. 242-255.
Van Den Berghe P., 1978, *Race and Ethnicity: A Sociobiological Perspective*, in «Ethnic and Racial Studies», I, pp. 401-411.
Van Den Berghe P.L., 1981, *The Ethnic Phenomenon*, New York, Elsevier Press.
Verdery K., 1992, *Comment: Hobsbawm in the East*, in «Anthropology Today», VIII, 1, pp. 8-10.
Vermeulen H.-Govers C. (edd), 1994, *The Anthropology of Ethnicity. Beyond in 'Ethnic Groups and Boundaries'*, Amsterdam, Het Spinhuis.
Vienne B., *Identité*, in P. Bonte-M. Izard (edd) [1991] 2000, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, pp. 799-800.
Vincent J., 1974, *The Structuring of Ethnicity*, «Human Organization», XXXIII, pp. 375-390.
Viti F., 1995, *Luoghi comuni: appartenenza politica e identità locale. La costruzione dell'etnia baule (Costa d'Avorio)*, in P.G. Solinas 1995a, pp. 205-279.
Vogel J., 1991, *Culture, Politics, and National Identity in Côte d'Ivoire*, in «Social Research», LVIII, pp. 439-456.
Vogler C., 2000, *Social Identity and Emotion: The Meeting of Psychoanalysis and Sociology*, in «The Sociological Review», XLVIII, pp. 19-42.
Volkman T.A., 1984, *Great Performances: Toraja Cultural Identity in the 1970's*, in «American Ethnologist», XI, pp. 152-169.
Wachtel N., 1992, *Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales*, in «L'Homme», 122-124, pp. 39-52.
Wade P., 1996, *European Identities: Nationalism, Violence, Kinship and Popular Culture*, in «Anthropological Notebooks», II, 1, pp. 142-146.
Wallman S., 1978a, *Race Relations or Ethnic Relations*, in «New Community»,

VI, 3, pp. 306-309.
Wallman S., 1978b, *The Boundaries of Race: Processes of Ethnicity in England*, ij «Man», XIII, pp. 200-217.
Wallman S. (ed), 1979a, *Ethnicity at work*, London-Basingstoke, The McMillan Press.
Wallman S., 1979b, *Introduction: The Scope for Ethnicity*, in Wallman 1979a, pp. 1-14.
Wallman S., 1986, *Ethnicity and the Boundary Process in Context*, in Rex-Mason 1986, pp. 226-245.
Wanner C., 1998, *Burden of Dreams. History and Identity in Post-Soviet Ukraine*, University Park, Pennsylvania University Press.
Warner L.W.-Srole L., 1945, *The Social Systems of American Ethnic Groups* (Yankee City Series, III) New Haven, Yale University Press; London H. Milford-Oxford University Press.
Warren K.B., 1978, *The Symbolism of Subordination: Indian Identity in a Guatemalan Town*, Austin, University of Texas Press.
Waters M.C., 1990, *Ethnic Options: Choosing Identities in America*, Berkeley, University of California Press.
Waters M.C., 1999, *Black Identities: West Indian Immigrant Dreams and American Realities*, New York, Russell Sage Foundation; Cambridge, Mass., Harvard University Press.
Watson J.B., 1990, *Other People Do Other Things: Lamarckian Identities in Kainantu Subdistrict, Papua, New Guinea*, in Linnekin-Poyer 1990a, pp. 17-42.
Watson J.L. (ed), 1977a, *Between Two Cultures: Migrants and Minorities in Britain*, Oxford, B. Blackwell.
Watson J.L., 1977b, *Introduction: Immigration, Ethnicity, and Class in Britain*, in Watson 1977a, pp. 1-20.
Watson J.L, 1977c, *The Chinese: Hong Kong Villagers in the British Catering Trade*, in Watson 1977a, pp. 181-213.
Weber M., [1922] 1981, *Relazioni di comunità etniche*, in M. Weber, 1981, *Economia e Società. Volume secondo. Economia e tipi di comunità*, Milano, Edizioni di Comunità, pp. 99-104.
Weinreich P., 1985, *Rationality and Irrationality in Racial and Ethnic Relations: A Metatheoretical Framework*, in «Ethnic and Racial Studies», VIII, pp. 500-515.
Werbner P., 1996a, *Essentialising the Other: A Critical Response*, in Ranger-Samad-Stuart, 1996, pp. 67-76.
Werbner P., 1996b, *Fun Spaces: On Identity and Social Empowerment among British Pakistanis*, in «Theory, Culture and Society», XIII, 4, pp. 53-79.
Werbner P., 1999, *Global Pathways. Working Class Cosmopolitans and the Creation of Transnational Ethnic Worlds*, in «Social Anthropology», VII, 1, pp. 17-35.
Werbner P.-Modood T. (edd), 1997, *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London-Atlantic Highlands, Zed Books.

Werbner R.P., 1996, *Introduction: Multiple Identities, Plural Arenas*, in Werbner-Ranger 1996, pp. 1-25.

Werbner R.P.-Ranger T.O. (edd), 1996, *Postcolonial Identities in Africa*, London-Atlantic Highlands, Zed Books.

Wieviorka M., 1991, *L'espace du racisme*, Paris, Seuil.

Wieviorka M., 1993, *La démocratie à l'épreuve: nationalisme, populisme, ethnicité*, Paris, La Découverte.

Wieviorka M., 1995a, *Trois réponses à la destructuration des sociétés nationales*, in Saez 1995, pp. 69-77.

Wieviorka M., 1995b, *Identità culturali, richieste sociali e democrazia*, in «Il Mondo 3», 1, pp. 52-59.

Williams B.F., 1989, *A Class Act: Anthropology and the Race to Nation across Ethnic Terrain*, «Annual Review of Anthropology», XVIII, pp. 401-444.

Williams C.H. (ed), 1982, *National Separatism*, Cardiff, University of Wales Press.

Williams R.M., 1994, *The Sociology of Ethnic Conflicts: Comparative International Perspectives*, in «Annual Review of Sociology», XX, pp. 49-79.

Wilmsen E.N., McAllister P. (edd), 1996, *The Politics of Difference: Ethnic Premises in a World of Power*, Chicago-London, University of Chicago Press.

Wolf E.R., 1988, *Ethnicity and Nationhood*, in «Revija za narodnostna vpra _ anja. Journal of Ethnic Studies» (Ljubljana), II, December, pp. 27-32.

Wolf E.R., 1994a, *Perilous Ideas: Race, Culture, People*, in «Current Anthropology», XXXV, pp. 1-12 (articolo seguito dai *Comments* di R. Darnell, J.S. Kahn, W. Roseberry, I.M. Wallerstein, pp. 7-10, e dalla *Reply* di E.R. Wolf pp. 10-11).

Wolf E.R., 1994b, *Comments on 'Anthropology in the Society of the 1990s' by Edward H. Spicer*, in «Human Organization», LIII, pp. 405-407.

Wood R.E., 1998, *Touristic Ethnicity: A Brief Itinerary*, in «Ethnic and Racial Studies», XXI, pp. 218-241.

Worms J.P., 1995, *Identités culturelles et gestion de la cité*, in Saez 1995, pp. 43-55.

Yancey W.L.-Ericksen E.P.-Juliani R.N., 1976, *Emergent Ethnicity: A Review and Reformulation*, in «American Sociological Review», XLI, pp. 391-403.

Yapp M., 1979, *Language, Religion and Political Identity: A General Framework*, in Taylor-Yapp, 1979, pp. 1-34.

Yelvington K., 1991, *Ethnicity as Practice? A Comment on Bentley*, in «Comparative Studies in Society and History», XXXIII, pp. 158-168.

Yinger J.M., 1981, *Toward a Theory of Assimilation and Dissimilation*, in «Ethnic and Racial Studies», IV, pp. 249-264.

Yinger J.M., 1985, *Ethnicity*, in «Annual Review of Sociology», XI, pp. 151-180.

Yinger J.M., 1986, *Intersecting Strands in the Theorisation of Race and Ethnic Relations*, in Rex-Mason 1986, pp. 20-41.

Young J.C. (ed), 1987, *Breaking the Mosaic: Ethnic Identities in Canadian Schooling*, Toronto, Garamond Press.

Zingari V., 1994, *L'Europa delle identità*, in «Ossimori», 4, pp. 117-125.

STORIA POLITICA E IDENTITÀ

a cura di MAURIZIO RICCIARDI

La presente bibliografia non può ovviamente avere alcuna pretesa di esaustività, già per il fatto che l'etichetta di storia politica comprende una molteplicità di percorsi collettivi di costruzione di identità che va ben al di là del mero ed esplicito ricorso al termine (cfr. ad esempio B. Bradshaw - P. Roberts [1998]; C. Kidd [1993]; P. Costa [1994]; F. Benigno [1999]). Dal punto di vista temporale la bibliografia copre la cosiddetta prima età moderna, cioè dal tardo medioevo alla vigilia dell'età delle rivoluzioni. Dal punto di vista geografico essa concerne gli spazi europei corrispondenti all'impero germanico, all'Italia, alla Francia e alla Gran Bretagna. Essa non comprende fonti primarie, bensì esclusivamente testi di letteratura secondaria prevalentemente dell'ultimo trentennio, anche se si è scelto di far comparire alcuni contributi precedenti a questo limite temporale per l'apporto da essi fornito alla ricostruzione della nozione di identità nel contesto storico-geografico sopra richiamato. È stato inoltre necessario operare alcune scelte di contenuto che, sebbene non abbiano, come detto, la pretesa di esaurire il concetto di identità segnalano alcuni possibili percorsi di identificazione. Si deve in primo luogo sottolineare che, per quanto il convegno che fornisce l'occasione di questa *Bibliografia* sia esplicitamente dedicato alle *Identità collettive tra Medio Evo ed Età Moderna*, la costruzione dell'identità individuale ha avuto in Occidente una tale rilevanza da consigliare l'inserimento di riferimenti alla costruzione politica del concetto di individuo. Si sono poi privilegiati quei percorsi di costruzione dell'identità, nei quali si sono intrecciati processi di identificazione e di differenziazione. È evidente che, in questo modo, la definizione di "storia politica" non è da intendersi esclusivamente come riferita all'agire politico di soggetti legalmente istituzionali, o che sono nella prospettiva di divenire tali. Seguendo piuttosto la più recente storia costituzionale, si è scelto di fare riferimento ad una concettualizzazione processuale dell'identità, alla quale appartengono, quindi, sia i momenti di compimento delle dinamiche storiche, sia la loro costante destrutturazione: in

altri termini, sia la verifica della legittimità esistente delle strutture storiche, sia la loro messa in discussione, più o meno radicale, più o meno violenta. I percorsi individuati sono: 1) la genesi e l'affermazione dello «Stato moderno» nella sua dimensione istituzionale ed amministrativa; 2) la persistenza e la trasformazione politica delle città; 3) la modificazione dell'identità nobiliare, aristocratica e di corte; 4) la persistenza e le trasformazioni delle forme di signoria territoriale, con particolare riferimento al rapporto signore/contadino; 5) i mutamenti del repubblicanesimo; 6) le rivolte, la resistenza e le rivoluzioni della prima età moderna; 7) l'affermarsi di un ambito societario come luogo materiale e simbolico, nel quale mutano i ruoli sociali, sessuali e i rapporti proprietari; 8) la lenta costruzione dell'identità nazionale, sociale, culturale attraverso lo studio della storia; 9) le teorie, le dottrine, le ideologie che hanno accompagnato tutti questi processi, comprese le modificazioni della semantica politica.

Si tratta evidentemente di percorsi che spesso si intrecciano e non sono di conseguenza delimitabili in maniera rigida. Proprio per questo si è scelto di ordinare le voci bibliografiche secondo un criterio semplicemente alfabetico al fine di evitare ripetizioni e complesse ripartizioni. Vale infine la pena segnalare che per la compilazione sono state utilizzati i cataloghi in rete della Bibliothèque Nationale de France di Parigi, della British Library di Londra, della Library of Congress di Washington e della Staatsbibliotek di Berlino.

BIBLIOGRAFIA

Aa.Vv., 1991, *La Provence moderne: 1481-1800*, Rennes, éd. «Ouest-France».

Aa.Vv., 1998, *La ville des temps modernes: de la Renaissance aux révolutions*, Paris, éd. du Seuil.

Abbattista G., 1990, *Commercio, colonie e impero alla vigilia della Rivoluzione Americana: John Campbell pubblicista e storico nell'Inghilterra del sec. XVIII*, Firenze, Olschki.

Abel W., 1978, *Stoizismus und frühe Neuzeit. Zur Entstehungsgeschichte modernen Denkens im Felde von Ethik und Politik*, Berlin-New York, de Gruyter.

Abrams P.-Wrigley E.A., 1978, *Towns in Societies: Essays in Economic History and Historical Sociology*, London, Cambridge, Cambridge University Press.

Achilles W., 1991, *Landwirtschaft in der frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg.

Adams G., 1991, *The Huguenots and French Opinion, 1685-1787. The Enlightenment Debate on Toleration*, Waterloo-Ontario-Wilfrid, Laurier University Press.

Ago R., 1995, *Ruoli familiari e statuto giuridico*, in «Quaderni storici», XXX, pp. 111-133.

Ajello R., 1976, *Arcana juris. Diritto e politica nel Settecento italiano,* Napoli, Jovine.

Ajello R. (ed), 1980, *Pietro Giannone e il suo tempo. Atti del convegno di studi nel tricentenario della nascita: Foggia-Ischitella, 22-24 ottobre 1976*, 2 voll., Napoli, Jovine.

Alatri P., 1977, *Parlamenti e lotta politica nella Francia del '700*, Roma-Bari, Laterza.

Albertini R. von, 1955, *Das florentinische Staatsbewusstsein im Übergang von der Republik zum Prinzipat*, Bern, Franke Verlag.

Alder D., 1992, *Die Wurzel der Polaritäten: Geschlechtstheorie zwischen Naturrecht und Natur der Frau*, Frankfurt, Campus-Verlag.

Allan D., 1993, *Virtue, Learning and the Scottish Enlightenment*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Allen W., 1928, *A History of political Thought in the Sixteenth Century*, London, Methuen.

Althusser L., 1959, *Montesquieu. La politique et l'histoire*, Paris, Puf.

Ambrosetti G., 1951, *Il diritto naturale della riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suarez*, Milano, Giuffrè.

Anderson P., 1979, *Lineages of the Absolutist State*, London, Verso Editions.

Ariès P., 1960, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Plon.

Ariès P., 1975, *Essais sur l'histoire de la mort en occident du moyen age à nos jours*, Paris, Seuil.

Armitage D.-Himy A.-Skinner Q. (edd), 1995, *Milton and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Armytage W.H.G. (ed), 1965, *The Rise of the Technocrats. A Social History*, London, Routledge & Kegan Paul; Toronto, University of Toronto Press.

Asch R.-Birke A., 1991, *Politics, Patronage and the Nobility: the Court at the Beginning of the Modern Age*, London-Oxford-New York, Oxford University Press.

Ashcraft R., 1987, *Locke's Two Treatises of Government*, London, Allen & Unwin.

Ashton R., 1978, *The English Civil War: Conservatism and Revolution, 1603-1649*, London, Weidenfeld and Nicolson.

Aylmer G.E., 1986, *Rebellion or Revolution. England 1640-1660*, Oxford-New York, Oxford University Press.

Babel R. (ed), 1995, *Frankreich im europäischen Staatensystem der frühen Neuzeit*, Sigmaringen, J. Thorbecke.

Bader K.S.-Dilcher G., 1999, *Deutsche Rechtsgeschichte: Land und Stadt -Bürger und Bauer in Alten Europa*, Berlin, Springer Verlag.

Baker K.M. (ed), 1987, *The Political Culture of the Old Regime. The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford, Pergamon.

Baldini E.A. (ed), 1992, *Botero e la «Ragion di Stato». Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo*, Firenze, Olschki.

Baldini E.A., 1993, *Le radici della ragion di Stato*, in «Trimestre», XXVI, 2/3, pp. 215-240.

Baldini E.A. (ed), 1995, *Aristotelismo e ragion di stato: atti del convegno di Torino 11-13 febbraio 1993*, Firenze, Olschki.

Balibar E., 1985, *Spinoza et la politique*, Paris, Presses Universitaires de France.

Barbagli M., 1984, *Sotto lo stesso tetto. Mutamenti della famiglia in Italia dal XV al XX secolo*, Bologna, Il Mulino.

Baridon M., 1977, *Edward Gibbon et le Mythe de Rome: histoire et idéologie au siècle des lumières*, Lille, Service de Reproduction des thèses; Paris, Editions Honoré Champion.

Barker E., 1934, *Introduction*, in O. von Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500 to 1800,* Cambridge, Cambridge University Press.

Barker H., 1999, *Newspapers, Politics and English Society, 1695-1855*, New York, Longman.

Barnett A.-Scruton R. (edd), 1998, *Town and country*, London, Jonathan Cape.

Baron H., 1939, *Calvinist Republicanism and Its Historical Roots*, in «Church History», VIII, pp. 30-41.

Baron H., 1955, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton, Princeton U.P.

Barret-Kriegel B., 1986, *Les chemins de l'état*, Paris, Calmann-Lévy.

Barret-Kriegel B., 1988, *Les historiens et la monarchie*, 4 voll., vol. I: *Jean Mabillon*, Paris, Presses Universitaires de France.

Barret-Kriegel B., 1988b, *Les historiens et la monarchie*, 4 voll., vol. II: *La Défaite de l'érudition*, Paris, Presses Universitaires de France.

Barret-Kriegel B., 1988c, *Les historiens et la monarchie*, 4 voll., vol. III: *Les Académies de l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France.

Barret-Kriegel B., 1988d, *Les historiens et la monarchie*, 4 voll., vol. IV: *La République incertaine*, Paris, Presses Universitaires de France.

Barry J., 1995, *I significati della libertà: la libertà urbana nell'Inghilterra del XVII e XVIII secolo*, in «Quaderni storici», XXX, pp. 487-513.

Barry J.-Brooks C. (edd), 1994, *The Middling Sort of People: Culture, Society and Politics in England, 1550-1800*, London, Macmillan.

Barudio G., 1985, *Der Teutsche Krieg. 1618-1648*, Frankfurt a.M., Fischer.

Battista A.M., 1964, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, Milano, A. Giuffrè.

Battista A.M., 1998, *Politica e morale nella Francia dell'età moderna*, Genova, Name.

Bauer J., 1991, *Zwischen Geheimnis und Öffentlichkeit: Jenaer Freimauerei und studentische Geheimgesellschaften*, Jena, Academica & Studentica Jenensia.

Baumgartner F., 1976, *Radical Reactionaries. The Political Thought of the French Catholic League*, Genève, Droz.

Bazzoli M., 1990, *Il piccolo stato nell'età moderna. Studi su un concetto della politica internazionale tra XVI e XVIII secolo*, Milano, Jaca Book.

Beattie J.M., 1986, *Crime and the Courts in England, 1660-1800*, Princeton, Princeton University Press.

Beckett J.V., 1986, *The Aristocracy in England: 1660-1914*, Oxford-New York, Blackwell.

Beier A.L.-Finlay R. (edd), 1986, *London 1500-1700: The Making of the Metropolis*, London, Longman.

Beik W., 1985, *Absolutism and Society in Seventeenth-Century France: State Power and Provincial Aristocracy in Languedoc*, Cambridge, Cambridge, University Press.

Beik W., 1997, *Urban Protest in 17th-Century France. The Culture of Rétribution*, Cambridge-New York, NY, Cambridge University Press.

Benedict P., 1989, *Cities and Social Change in Early Modern France*, London, Unwin Hyman.

Benevolo L., 1993, *La città moderna*, Bari, Laterza.

Bénichou P., 1948, *Morales du grand siècle*, Paris, Gallimard.

Benigno F., 1999, *Specchi della rivoluzione. Conflitto e identità politica nell'Europa moderna*, Roma, Donzelli.

Bercé Y.-M., 1974, *Histoire des croquants: étude des soulèvements populaires au XVIIe dans le sud-ouest de la France*, 2 voll., Genève, Droz.

Bercé Y.-M., 1991, *Croquants et nu-pieds: les soulèvements paysans en France du XVIe au XIXe siècle*, Paris, Gallimard.

Bercé Y.-M., 1994, *Fête et révolte: des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette.

Berengo M., 1965, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino, Einaudi.

Berengo M., 1999, *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed Età moderna*, Torino, Einaudi.

Bershadsky E., 1993, *Politics, Erudition and Ecclesiology: John Selden's 'History of Tithes' and its Contests and Ramifications*, PhD Dissertation, The John Hopkins University.
Bertelli S.-Crifò G. (edd), 1985, *Rituale, cerimoniale, etichetta*, Milano, Bompiani.
Bianchi L., 1994, *Religione e tolleranza in Montesquieu*, in «Rivista di storia della filosofia», XLIX, 1, pp. 49-71.
Bickart R., 1932, *Les parlements et la notion de souveraineté nationale au XVIII^e^ siècle*, Paris, Diss.
Bitton D., 1969, *The French Nobility in Crisis, 1560-1640*, Stanford, Ca., Stanford University Press.
Blanco L., 1994, *Note sulla più recente storiografia in tema di «Stato moderno»*, in «Storia Amministrazione Costituzione. Annale dell'Istituto per la Scienza dell'Amministrazione Pubblica», 2, pp. 259-297.
Blänkner R., 1983, *Westlicher und östlicher «Absolutismus» auf dem Kontinent. «Parlamentarismus» in England, oder: Vom Elend der Kategorien*, in «Sozialwissenschaftliche Informationen für Unterricht und Studium», XII, pp. 218-227.
Bleek K.-Garber J., 1982, *Nobilitas. Standes- und Privilegienlegitimation in deutschen Adelstheorien des 16. und 17. Jahrhunderts*, in «Daphnis», 11, pp. 49-114.
Blickle P., 1973, *Landschaften im Alten Reich. Die staatliche Funktion des Gemeinen Mannes in Oberdeutschland*, München, C.H. Beck.
Blickle P., 1975, *Die Revolution von 1525*, München und Wien, Oldenbourg.
Blickle P., 1986, *Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus*, in «Historische Zeitschrift», CCXLII, pp. 529-556.
Blickle P., 1988, *Unruhen in der ständischen Gesellschaft 1300-1800*, München, Oldenbourg.
Blickle P., 1989, *Studien zur geschichtlichen Bedeutung des deutschen Bauernstandes*, Stuttgart -New York, Fischer.
Blickle P. (ed), 1991, *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa. Ein struktureller Vergleich*, München, Oldenbourg.Blockmans W., 1998, *Geschichte der Macht in Europa*: *Völker, Staaten, Märkte*, Frankfurt a.M.-New York, Campus-Verlag.
Blickle P (ed)., 1993, *Der Fluch und der Eid. Die metaphysische Begründung gesellschaftlichen Zusammenlebens und politischer Ordnung in der ständischen Gesellschaft*, (Zeitschrift für die historische Forschung, Beiheft 15), Berlin, Duncker & Humblot.
Blumenberg H., 1966, *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
Blumenberg H., 1969, *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, Wiesbaden, Verlag der Akademie der Wissenschaft und der Literatur.
Bodei R., 1991, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli.

Bordes M., 1970, *L'administration provinciale et municipale en France au XVIII[e] siècle*, Paris, S.E.D.E.S.

Borkenau F., 1934, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manifakturperiode*, Paris, Félix Alcan.

Borrelli G., 1993, *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna, Il Mulino.

Borsay P., 1989, *The English Urban Renaissance. Culture and Society in the Provincial Town 1660-1770*, Oxford, Clarendon.

Bosl K., 1974, *Die Geschichte der Repräsentation in Bayern: landständische Bewegung, landständische Verfassung, Landesausschuß und altständische Gesellschaft*, München, Beck.

Bosl K., 1988, *Die bayerische Stadt in Mittelalter und Neuzeit: Altbayern, Franken, Schwaben*, Regensburg, Puten.

Bouwsma W.J., 1968, *Venice and the Defence of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley, University of California Press.

Bouwsma W.J., 1980, *Anxiety and the Formation of Early Modern Culture,* in B.C. Malament (ed), *After the Reformation. Essays in Honor of J.H. Hexter*, Manchester, Manchester University Press, pp. 215-246.

Bouwsma W.J., 1988, *John Calvin. A Sixteenth-Century Portrait*, New York, NY-Oxford, Oxford University Press.

Braddick M., 1991*, State Formation and Social Change in Early Modern England*, in «Social History», XVI, pp. 1-18.

Bradshaw B.-Roberts P. (edd), 1998, *British Consciousness and Identity: The Making of Britain, 1533-1707*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Braudel F., 1949, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, Armand Colin.

Braudel F., 1979a, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle.* Vol. I: *Les structures du quotidien: le possible et l'impossible,* Paris, A. Colin.

Braudel F., 1979b, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle,* Vol. II: *Les jeux de l'échange*, Paris, A. Colin.

Braudel F., 1979c, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle,* Vol. III: *Le temps du monde*, Paris, A. Colin.

Brazzini G., 1988, *Dall'economia aristotelica all'economia politica: saggio sul Traicté di Monchretien*, Pisa, ETS.

Brocker M., 1992, *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmenwechsel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Brogi S., 1993, *Il cerchio dell'universo. Libertino, spinozismo e filosofia della natura in Boulainvilliers*, Firenze, Olschki.

Brooke J., 1968, *The House of Commons 1754-1790. An Introductory Survey*, Oxford -London, Oxford University Press.

Browning R., 1982, *The Political and Constitutional Ideas of the Court Whigs*, Baton Rouge, Louisiana State University Press.

Bruck E.-Enders L., 1993, *Die Landgemeinde in Brandenburg*, in «Blätter für deutsche Landesgeschichte», 129, pp. 195-256.

Brumfitt J.H., 1958, *Voltaire Historian*, Oxford, Oxford University Press.

Brunner O., 1939, *Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, Baden bei Wien, Rohrer.

Brunner O., 1949, *Adeliges Landleben und europäischer Geist: Leben und Werk Wolf Helmhards von Hohberg 1612-1688*, Salzburg, Otto Müller.

Brunner O., 1953, *Stadt und Bürgertum in der europäischen Geschichte*, in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht», IV.

Brunner O., 1958, *Da 'ganze Haus' und die alteuropäische 'Ökonomik'*, in «Zeitschrift für Nationalökonomie», XIII.

Brunner O., 1967, *Die Freiheitsrechte in der altständische Gesellschaft*, in *Verfassungs- und Landesgeschichte. Festschrift für Theodor Mayer*, vol. I, Köln.

Brunner O., 1968, *Souveränitätsproblem und Sozialstruktur in den deutschen Reichsstädten*, in *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, pp. 294-331.

Brunner O.- Conze W.-Koselleck R. (edd), 1972-1997, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, 8 voll., Stuttgart, Ernst Klett

Bulst N.-Genet J.-P. (edd), 1985, *La ville, la bourgeoisie et la genèse de l'état moderne: (XII[e]-XVIII[e] siècles). Actes du colloque de Bielefeld (29 novembre-1er décembre 1985)*, Paris, Centre national de la recherche scientifique.

Bulst N.-Goy J.-Hoock J. (edd), 1981, *Familie zwischen Tradition und Moderne: Studien zur Geschichte der Familie in Deutschland und Frankreich vom 16. zum 20. Jahrhundert,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Burgess G., 1996, *Absolute Monarchy and the Stuart Constitution*, New Haven-London, Yale University Press.

Burtt S., 1992, *Virtue Transformed: Political Argument in England 1688-1740*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bush M.L., 1983, *Noble Privilege*, Manchester, Manchester University Press.

Bush M.L., 1984, *The English Aristocracy: A Comparative Synthesis*, Manchester, Manchester University Press.

Bush, M.L., 1988, *Rich noble, Poor Noble*, Manchester-New York, Manchester University Press.

Buszello H.-Blickle P.-Endres R. (edd), 1984, *Der deutsche Bauernkrieg*, Paderborn, Schoeningh.

Cabantous A., 1995, *Les citoyens du large. Les identités maritimes en France: XVIIe-XIXe siècle*, Paris, Aubier.

Cadoni G., 1994, *Crisi della mediazione politica e conflitti sociali in Niccolò Machiavelli, Francesco Guicciardini e Donato Giannotti di fronte al tramonto della 'Florentina Libertas'*, Roma, Jouvence.

Caffentzis G.C., 1988, *Abused Words, Clipped Coins and Civil Government. John Locke's Philosophy of Money*, New York, Automedia.

Calderini L., 1995, *La "Politica" di Althusius tra rappresentanza e diritto di resistenza*, Milano, Angeli.

Cantimori D., 1937, *Rhetoric and Politics in Italian Humanism*, in «Journal of the Warburg Journal», I, pp. 83-102.

Caporali R., *Heroes gentium. Sapienza e politica in Vico*, Bologna, Il Mulino, 1992.

Carrier H. (ed)., 1982, *La Fronde. Contestation démocratique et misère paysanne. 52 Mazarinades*, 2 voll., Paris, ÉDHIS.

Carsten F.L., 1963, *Princes and Parliaments in Germany from the 15th to the 18th Century*, Oxford, Clarendon Press.

Cerutti S., 1990, *La ville et les métiers: naissance d'un langage corporatif (Turin, 17e-18e siècle)*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

Descimon R., 1985, *Corpo cittadino, corpi di mestiere e borghesi a Parigi nel XVI e XVII secolo. Le libertà dei borghesi*, in «Quaderni storici», XXX, pp. 417-444.

Champion J.A.I., 1992, *The Pillars of Priestcraft Shaken. The Church of England and its Enemies, 1660-1730*, Cambridge, Cambridge University Press.

Chapman R.A., 1975, *Leviathan writ small: Thomas Hobbes on the Family*, in «American Political Science Review», 79, pp. 76-90.

Charlesworth A. (ed), 1983, *An Atlas of Rural Protest in Britain 1548-1900*, London, Croom Helm.

Chartier R., 1987, *Lectures et lecteurs dan la France d'Ancien régime*, Paris, Seuil.

Chaunu P., Gascon R., Le Roy Ladurie E., Morineau M., 1993, *L'état et la ville. Paysannerie et croissance: 1450-1660*, Paris, Presses Universitaires de France.

Chaussinand-Nogaret G., 1990, *La noblesse au XVIIIème siècle: de la féodalité aux lumières*, Bruxelles, Editions Complexe.

Chaussinand-Nogaret G.-Constant J.-M.-Durandin C.-Jouanna A., 1991, *Histoire des élites en France du XVIe au XXe siècle: l'honneur-le mérite -l'argent*, Paris, Tallandier.

Chevalier B., 1982, *Les bonnes villes de France du XIVe au XVIe siècle*, Paris, Aubier Montaigne.

Chevet J.-M., 1998, *La terre et les paysans en France et en Grande-Bretagne, du début du XVIIe siècle à la fin du XVIIIe siècle*, Paris, Messene.

Chittolini G.-Molho A.-Schiera P. (edd), 1994, *Origini dello stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino.

Chittolini G.-Willoweit D. (edd), 1991, *Statuti città territori in Italia e Germania tra medioevo ed età moderna*, Bologna. Il Mulino.

Christianson P., 1996, *Discourses on History, Law and Governance in the Public Career of John Selden, 1610-1635*, Toronto, Toronto University Press.

Citton Y., 1994., *Impuissances: défaillances masculines et pouvoir politique de Montaigne à Stendhal*, France, Aubier.

Clark A., 1919, *Working Life of Women in the Sixteenth Century*, London, Routledge; New York, Dutton.

Clark J.C.D., 1986, *English Society, 1660-1832. Ideology, Social Structure and Political Practice during Ancien Régime*, Cambridge, Cambridge University Press.

Clark K., 1988, *The Whole Frame of Nature, Time and Providence: Daniel Defoe and the Transition from Rights to Politeness in English Political Discourse*, PhD Dissertation, The John Hopkins University.

Clark P., 1995, *Small Towns in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

Clark P., Slack P. (edd), 1972, *Crisis and Order in English Towns, 1500-1700: Essays in Urban History*, London, Routledge & Kegan Paul.

Clark P.-Slack P., 1976, *English Towns in Transition 1500-1700*, Oxford-London, Oxford University Press.

Clark S., 1995, *State and status: the Rise of the State and Aristocratic Power in Western Europe*, Montreal, McGill-Queen's University Press.

Cliffe J.T., 1984, *The Puritan Gentry: the Great Puritan Families of Early Stuart England*, London, Routledge & Kegan Paul.

Cogswell T., 1998**,** *Home Divisions: Aristocracy, the State and Provincial Conflict*, Manchester, Manchester University Press.

Coleman J. (ed), 1996, *The Individual in Political Theory and Practice*, Oxford, Clarendon Press.

Colley L., 1982, *In Defiance of Oligarchy. The Tory Party, 1714-1760*, Cambridge, Cambridge University Press.

Collins L.S., 1989, *From Divine Cosmos to Sovereign State: an Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England*, New York -Oxford, Oxford University Press.

Collinson P.-Craig J. (edd), 1998, *The Reformation in English Towns, 1500-1640*, Basingstoke, Macmillan; New York, St. Martin's Press.

Comparato V.I., 1974, *Uffici e società a Napoli: (1600-1647). Aspetti dell'ideologia del magistrato nell'età moderna*, Firenze, Olschki.

Constant J.M., 1982, *Le langage politique paysan en 1576: les cahiers de doléances des bailliages de Chartres et de Troyes*, in Chartier R.-Richet D. (edd), *Représentation et vouloir politiques. Autour des états généraux de 1614*, Paris, Éd. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, pp. 25-49.

Contamine P. (ed), 1989, *L'état et les aristocraties (France, Angleterre, Écosse), XIIe-XVIIe siècles; Actes de la table ronde organisée par le Centre National de la Recherche Scientifique; Maison Française d'Oxford, 26 et 27 septembre 1986*, Paris, Presses de l'Ecole Normale Supérieure.

Contamine P., 1998, *Guerre et concurrence entre les états européens du XIV au XVIII siècle*, Paris, Presses Universitaires de France.

Conti V. (ed), 1993, *Le ideologie della città europea dall'Umanesimo al Roman-*

12Ricciardi Pagina 245 Venerdì, 7 dicembre 2001 9:05

ticismo, Firenze, Olschki.
Conze W., 1972a, *Adel*, in Brunner-Conze-Koselleck (edd) 1972-1997, vol. I, pp. 1-48.
Conze W., 1972b, *Bauer, Bauerstand, Bauerntum*, in Brunner-Conze-Koselleck (edd) 1972-1997, vol. I, pp. 407-439.
Conze W., 1990, *Stand und Klasse. VII. Zwischen Reformation und Revolution (16.-18. Jahrhundert)*, in Brunner-Conze-Koselleck (edd) 1972-1997, vol. VI, pp. 200-217.
Cornwall J., 1977, *The Revolt of the Peasantry in 1549*, London, Routledge & Kegan Paul.
Costa P., 1974, *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico. I: Da Hobbes a Bentham*, Milano, Giuffrè.
Costa P., 1994, *La cittadinanza: un tentativo di ricostruzione 'archeologica'*, in D. Zolo (ed), *La cittadinanza. Appartenenze, identità, diritti*, Roma-Bari, Laterza, pp. 47-92.
Costa P., 1999, *Civitas: storia della cittadinanza in Europa*, Bari, Laterza.
Cowan A., 1986, *The Urban Patriciate: Lubeck and Venice, 1580-1700*, Köln-Wien, Böhlau.
Cowan A., 1991, *Urban Elites in Early Modern Europe. An Endangered Species?*, in «Historical Research», 64, pp. 121-137.
Cowan A., 1998, *Urban Europe 1500-1700*, London, Arnold.
Cozzi G., 1982, *Repubblica di Venezia e Stati italiani. Politica e giustizia dal secolo XVI al secolo XVIII*, Torino, Einaudi.
Cozzi G.-Knapton M., 1986, *La repubblica di Venezia nell'età moderna,* vol. I: *Dalla guerra di Chioggia al 1517*, Torino, Utet.
Cozzi G.-Knapton M.-Giovanni S., 1992, *La repubblica di Venezia nell'età moderna,* vol. II: *Dal 1517 alla fine della Repubblica*, Torino, Utet.
Crouzet D., 1998, *La sagesse et le malheur. Michel de l'Hospital, chancelier de France*, Seyssel, Champ Vallon.
Czok K.-Bräuer H. (edd), 1990, *Studien zur älteren sächsischen Handwerksgeschichte*, Berlin, Akademie-Verlag.
D'Agostino G. (ed), 1979, *Le istituzioni parlamentari nell'Ancien Régime*, Napoli, Guida.
Dahm K.W.-Krawietz W.-Wyduckel D. (edd), 1988, *Die politische Theorie des Johannes Althusius*, Berlin, Duncker & Humblot.
De Benedictis A., 1995, *Repubblica per contratto. Bologna: una città europea nello stato della Chiesa*, Bologna, Il Mulino.
De Benedictis A. 1996,, *I contratti di potere come ragioni dello stato*, in P. Schiera (ed), *Ragion di Stato e ragioni dello Stato*, Napoli, L'Officina Tipografica, pp. 67-93.
De Benedictis A. (ed), 1999, *Specula principum*, Frankfurt am Main, Klostermann.
De Maddalena A.-Kellenbenz H. (edd), 1984, *Finanze e ragion di Stato in Italia e Germania nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino.

De Maddalena A.-Kellenbenz H. (edd), 1986, *La repubblica internazionale del denaro tra XV e XVII secolo*, Bologna, Il Mulino.
De Vries J., 1984, *European Urbanization 1500-1800*, London, Methuen.
Delaporte A., 1987, *L'idée d'égalité en France au XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires de France.
Dennert J. (ed), 1968, *Beza, Brutus, Hotman. Calvinistische Monarchomachen*, Köln, Opladen.
Derathè R., 1950, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris, Vrin.
Desplat C., 1993, *La guerre oubliée, guerres paysannes dans les Pyrénées (XII-XIXe siècles)*, Pau, J. et D éd.
Dewald J., 1996, *The European Nobility: 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.
Diamond W.C., 1982, *Public Identity in Restoration England. From Prophetic to Economic*, PhD Dissertation, The Johns Hopkins University.
Dilcher G. (ed), 1988, *Respublica. Bürgerschaft in Stadt und Staat. Tagung der Vereinigung für Verfassungsgeschichte in Hofgeismar am 30.-31. März 1987*, Berlin, Duncker & Humblot.
Dilcher G., 1990, *Der alteuropäische Adel -ein verfassungsgeschichtlicher Typus?* in H.-U. Wehler (ed), *Europäischer Adel 1750-1950*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, pp. 57-86.
Dilcher G.-Diestelkamp B. (edd), 1986, *Recht, Gericht, Genossenschaft und Policey. Studien zu Grundbegriffen der germanistischen Rechtshistorie*, Berlin, Erich Schmidt.
Dinges M., 1994, *Der Maurermeister und der Finanzrichter. Ehre, Geld und soziale Kontrolle im Paris des XVIII Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
Dini, V.-Stabile G., 1983, *Saggezza e prudenza. Studi per una ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Napoli, Liguori.
Dirsch-Weigand A., 1991, *Stadt und Fürst in der Chronistik des Spätmittelalters. Studien zur spätmittelalterlichen Historiographie*, Köln-Wien, Böhlau.
Dohrn-van Rossum G., 1992, *Die Geschichte der Stunde. Uhren und moderne Zeitordnung*, München, Hanser.
Donald R.K., 1981, *The Beginning of Ideology. Consciousness and society in the French Reformation*, London-New York-Melbourne, Cambridge University Press.
Donati C., 1988, *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Roma-Bari, Laterza.
Dreitzel H., 1970, *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die «Politica» des Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636)*, Wiesbaden, Steiner.
Dreitzel H., 1991, *Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft. Semantik und Theorie der Einherrschaft in Deutschland von der Reformation bis zum Vormärz. I.: Semantik der Monarchie; II.: Theorie der Monarchie*, Köln, Böhlau.
Dreitzel H., 1992, *Absolutismus und ständische Verfassung in Deutschland. Ein*

Beitrag zur Kontinuität und Diskontinuität der politischen Theorie in der frühen Neuzeit, Mainz, von Zabern.

Dülmen R. van, 1982, *Entstehung des frühneuzeitlichen Europa 1550-1648*, Frankfurt am Main, Fischer.

Dunn J., 1969, *The Political Thought of John Locke*, Cambridge, Cambridge University Press.

Dunn J. 1984,, *The Concept of "Trust" in the Politics of John Locke*, in R. Rorty-J.B. Schneewind-Q. Skinner (edd), *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 279-301.

Durand Y., 1973, *Les républiques au temps des monarchies*, Paris, Presses Universitaires de France.

Duso G. (ed), 1987, *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Bologna, Il Mulino.

Duso G. (ed), 1999, *Il potere. Per la storia della filosofia politica moderna*, Roma, Donzelli.

Ealy L., 1997, *Reading the Signatures of the Divine Author. Providence, Nature and History in Ralph Cudworth's Anglican Apologetic*, PhD Dissertation, The John Hopkins University.

Eckert B., 1976, *Der Gedanke des gemeinen Nutzen in der lutheranischen Staatslehre des 16. und 17. Jahrhundert*, Frankfurt a.M., Diss.

Ehbrecht W. (ed), 1980, *Städtische Führungsgruppen und Gemeinde in der werdenden Neuzeit*, Köln-Wien, Böhlau.

Elias N., 1939, *Über den Prozess der Zivilisation: soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen*, Basel, Haus zum Falken.

Elias N., 1969, *Die höfische Gesellschaft. Untersuchung zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie mit einer Einleitung: Soziologie und Geschichtswissenschaft*, Neuwied a. Rh.-Berlin, Luchterland.

Ellis H.A., 1988, *Boulainvilliers and the French Monarchy. Aristocratic Politics in Early Eighteenth-Century France*, Ithaca-London, Cornell University Press.

Ellis S.G., 1995, *Tudor Frontiers and Noble Power: the Making of the British state*, Oxford, Clarendon Press.

Elster J., 1975, *Leibniz et la formation de l'esprit capitaliste*, Paris, Aubier Montaigne.

Endres R. (ed), 1993, *Adel in der frühen Neuzeit*: *ein regionaler Vergleich*, München, Oldenbourg.

Ercole F., 1932, *Da Bartolo all'Althusio. Saggi sulla storia del pensiero pubblicistico del rinascimento italiano*, Firenze, Vallecchi.

Erickson A.L., 1993, *Women and Property in Early Modern England*, London-New York, Routledge.

Esposito R., 1980, *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Napoli, Liguori.

Esposito R., 1984, *Ordine e conflitto. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Napoli, Liguori.

Estabrook C.B., 1998, *Urbane and Rustic England Cultural Ties and Social Spheres in the Provinces, 1660-1780*, Manchester, Manchester University Press.

Farlea A.-Zemon Davis N. (edd), 1991, *Dal Rinascimento all'età moderna*, in *Storia delle donne in Occidente*, Bari, Laterza.

Fasano Guarini E., 1978, *Potere e società negli stati regionali italiani fra '500 e '600*, Bologna, Il Mulino.

Fay B., 1935, *La franc-maçonnerie et la révolution intellectuelle du XVIIIème siècle*, Paris, Éditions de Cluny.

Figgis, J.N., 1896, *The Divine Right of Kings*, Cambridge, Cambridge University Press.

Figgis, J.N., 1907, *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius 1414-1625*, Cambridge, Cambridge University Press.

Fletcher A., 1995, *Gender, Sex and Subordination in England 1500-1800*, New Haven, Yale University Press.

Fletcher A.-Stevenson D. (edd), 1985, *Order and Disorder in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press.

Flügel A., 1994, *Wirtschaftsbürger oder Bourgeois? Kaufleute, Verleger und Unternehmer in der Gesellschaft des Ancien Régimes*, Koselleck-Schreiner (edd) 1994, pp. 107-132.

Forbes D., 1952, *The Liberal Anglican Idea of History*, Cambridge, Cambridge University Press.

Forbes D., 1975, *Hume's Philosophical Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.

Ford F.L., 1953, *Robe and Sword: the Regrouping of the French Aristocracy after Louis XIV*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Foster E.R., 1983**,** *The House of Lords, 1603-1649: Structure, Procedure, and the Nature of its Business*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Foucault M., 1961, *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon.

Foucault M., 1966, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard.

Foucault M., 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

Foucault M., 1976, *Histoire de la sexualité. I: La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.

Foucault M., 1997, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Seuil.

Fox C., 1988, *Locke and the Scriblerians: Identity and Consciousness in Early Eighteenth-Century Britain*, Berkeley-London, University of California Press.

Freist D., 1997, *Governed by Opinion. Politics, Religion and the Dynamics of Communication in Stuart London, 1637-1645*, London, Tauris Academic Studies.

Friedeburg R.v., 1996a, *«Kommunalismus» und «Republikanismus» in der*

frühen Neuzeit, in «Zeitschrift für historische Forschung», XXIII, pp. 65-91.

Friedeburg R.v., 1996b, *«Reiche», «geringe Leute» und «Beambte». Landesherrschaft, dörfliche «Factionen» und gemeindliche Partecipation 1648-1806*, in «Zeitschrift für historische Forschung», XXIII, pp. 219-265.

Fryde E.B., 1996, *Peasants and Landlords in Later Medieval England: c. 1380-c. 1525*, New York, St. Martin's Press.

Funkenstein A., 1986, *Theology and Scientific Imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton, Princeton University Press.

Galliani R., 1989, *Rousseau, le luxe et l'idéologie nobiliaire: étude socio-historique*, Oxford, Voltaire Foundation.

Gambino L., 1991, *I Politiques e l'idea di sovranità (1573-1593)*, Milano, Giuffrè.

Garden M-Lequin Y. (edd), 1985, *Habiter la ville: XVe-XXe siècles. Actes de la table ronde organisée avec l'aide de la D.G.R.S.T. et de la Mission de la Recherche Urbaine*, Lyon, Presse Universitaire de Lyon.

Garnot B., 1992, *Société, cultures et genres de vie dans la France moderne: XVIe-XVIIIe siècle*, Paris, Hachette.

Genet J.-P. (ed), 1990, *L'État moderne: genèse, bilans et perspectives*, Paris, Centre national de la recherche scientifique.

Gerhard D. (ed), 1969, *Ständische Vertretungen in Europa im 17. und 18. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Gerlach S., 1990, *Die deutsche Stadt des Absolutismus im Spiegel barocker Veduten und zeitgenössischer Pläne. Erweiterte Fassung eines Vortrags am 11. November 1986 im Reutlinger Spitalhof*, Stuttgart, Steiner.

Gersterberger H., 1990, *Die subjektlose Gewalt. Theorie der Entstehung bürgerlicher Staatsgewalt*, Münster, Westfälisches Dampfboot.

Gerteis K., 1986, *Die deutschen Städte in der frühen Neuzeit: zur Vorgeschichte der "bürgerlichen Welt"*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gerteis K. (ed), 1992a, *Alltag in der Zeit der Aufklärung*, Hamburg, Meiner.

Gerteis K. (ed), 1992b, *Zum Wandel von Zeremoniell und Gesellschaftsritualen in der Zeit der Aufklärung*, Hamburg, Meiner.

Gerteis K., 1994, *Stadt und frühmoderner Staat: Beiträge zur städtischen Finanzgeschichte von Luxemburg, Lunéville, Mainz, Saarbrücken und Trier im 17. und 18. Jahrhundert*, Trier, Verlag Trierer Historische Forschungen.

Gestrich A., 1994, *Absolutismus und Öffentlichkeit. Politische Kommunikation in Deutschland zu Beginn des 18. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

Giancotti E., 1985, *La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza*, in «Studia spinozana», I, pp. 231-258.

Giancotti E., 1990, *Sui concetti di potere e potenza in Spinoza*, in «Filosofia politica», IV, pp. 103-118.

Giarrizzo G., 1954, *Edward Gibbon e la cultura europea del Settecento,* Napoli, Istituto per gli Studi Storici.

Giarrizzo G., 1994, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento*, Venezia, Marsilio.

Gierke O. von, 1868, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. I: *Rechtsgeschichte der deutschen Genossenschaft*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

Gierke O. von, 1880, *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Rechtssystematik*, Breslau, Marcus.

Gierke O. von, 1913, *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, vol. IV: *Die Staats- und Korporationslehre der Neuzeit*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung.

Gilbert F., 1965, *Machiavelli and Guicciardini: Politics and History in Sixteenth-Century Florence*, Princeton, Princeton University Press.

Girouard M., 1990, *The English Town*, New Haven-London, Yale University Press.

Goldstone J.A., 1991, *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*, Berkeley, University of California Press.

Gordon B. (ed), 1996, *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe*, Aldershot, Ashgate.

Gottmann F., 1977, *Handwerk und Bündnispolitik. Die Handwerkerbünde am Mittelrhein vom 14. zum 17. Jahrhundert*, Wiesbaden, Steiner.

Goyard-Fabre S., 1989, *Jean Bodin et le droit de la république*, Paris, Presses Universitaires de France.

Grell C., 1993, *L'histoire entre érudition et philosophie; étude sur la connaissance historique à âge des lumières*, Paris, Presses Universitaires de France.

Grießinger A., 1981, *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektiven Bewußtsein deutscher Handwerksgesellen im 18. Jahrhundert*, Frankfurt a.M.-Berlin-Wien, Ulstein.

Griewank K., 1955, *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehung und Entwicklung*, Weimar, Böhlau.

Grosso E., 1997, *Le vie della cittadinanza. Le grandi radici: i modelli storici di riferimento*, Padova, CEDAM.

Grunebaum J.O., 1987, *Private Ownership*, London-New York, Routledge & Kegan Paul.

Guignet P., 1990, *Le pouvoir dans la ville au XVIIIe siècle. Pratiques politiques, notabilité et éthique sociale de part et d'autre de la frontière franco-belge*, Paris, Éd. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales.

Gunn J.A.W., 1969, *Politics and The Public Interest in the Seventeenth Century*, London, Routledge & Kegan Paul.

Gunn J.A.W., 1983, *Beyond Liberty and Property: The Process of Self- Recognition in Eighteenth-Century Political Thought*, Kingston, McGill-Queen's University Press.

Haase-Dubosc D.-Viennot E. (edd), 1991, *Femmes et pouvoirs sous l'Ancien Régime*, Paris-Marseille, Rivages.

Habermas J., 1962, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Neuwied, Luchterhand.

Hammerstein N., 1972, *Jus und Historie. Ein Beitrag zur Geschichte des historischen Denkens an deutschen Universitäten im späten 17. und 18. Jahrhun-*

dert, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Hammerstein N., 1987, *Res publica litteraria -oder asinus in aula? Anmerkungen zur «bürgerlichen Kultur» und zur «Adelswelt»*, in A. Buck (ed), *Respublica Guelpherbytana. Festschrift für Paul Raabe*, Amsterdam, Rodopi, pp. 35-68.

Hanlon G., 1998, *The Twilight of a Military Tradition: Italian Aristocrats and European Conflicts, 1560-1800*, London-Bristol, Penn., UCL Press.

Harris J.G., 1998, *Foreign Bodies and the Body Politic. Discourses of Social Pathology in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hartmann P.C. (ed), 1994, *Regionen in der frühen Neuzeit: Reichskreise im deutschen Raum, Provinzen in Frankreich, Regionen unter polnischer Oberhoheit: ein Vergleich ihrer Strukturen, Funktionen und ihrer Bedeutung*, Berlin, Duncker & Humblot.

Hartog F., 1994, *Città. Storia di un concetto*, in «Scienza & Politica», 11, pp. 3-14.

Hazard P., 1935, *La crise de la conscience européenne*, Paris, Boivin.

Heal F.-Holmes C., 1994, *The Gentry in England and Wales, 1500-1700*, Basingstoke, Macmillan.

Hensmann F., 1976, *Staat und Absolutismus im Denken der Physiokraten. Ein Beitrag zur Physiokratischen Staatsauffassung von Quesnay bis Turgot*, Frankfurt a.M., Haag-Herchen.

Heuvel van G., 1982, *Grundprobleme der französischen Bauernschaft 1730-1794*: *soziale Differenzierung und sozio-ökomischer Wandel vom Ancien Régime zur Revolution*, München-Wien, Oldenbourg.

Hexter J.H., 1952, *More's Utopia. The Biography of an Idea*, Princeton, Princeton University Press.

Hexter J.H., 1961, *The Myth of the Middle Class in Tudor England*, in J.H. Hexter, *Reappraisals in History*, London, Longman, pp. 71-116.

Hicks P.H., 1987, *Bolingbroke, Clarendon and the Role of Classical Historian*, in «Eighteenth-Century Studies», XX, pp. 445-471.

Hicks P.H., 1996, *Neo-Classical History and English Culture: From Clarendon to Hume*, New York, St. Martin's Press.

Hill B.W., 1996, *Early Parties and Politics in Britain, 1688-1832*, New York, St. Martin's Press.

Hill C., 1965, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, The Clarendon Press.

Hill C., 1971, *Antichrist in seventeenth-century England*, London, Oxford University Press.

Hill C., 1975, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution*, Harmondsworth, Penguin Books.

Hill C., 1989, *A Turbulent, Seditious, and Factious People: John Bunyan and his Church: 1628-1688*, Oxford, Oxford University Press.

Hinrichs E. (ed), 1986, *Absolutismus*, Frankfurt, Suhrkamp.

Hintze H., 1928, *Staatseinheit und Föderalismus im alten Frankreich und in der*

Revolution Stuttgart-Leipzig, Dt. Verl.-Anst.
Hintze O., 1930a, *Kalvinismus und Staatsräson in Brandeburg zu Beginn des 17. Jahrhunderts*, in «Historische Zeitschrift», CXLIV, pp. 229-286.
Hintze O., 1930b, *Typologie der ständischen Verfassungen des Abendlandes*, in «Historische Zeitschrift», CXLI, pp. 229-249.
Hoffmann B., 1996, *Radikalpietismus um 1700. Der Streit auf eine neue Gesellschaft*, Frankfurt a.M.-New York, Campus-Verlag.
Hofmann H., 1974, *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte*, Berlin, Duncker & Humblot.
Hoffman P.T.-Norberg K. (edd), 1994, *Fiscal Crises, Liberty, and Representative Government 1450-1789*, Stanford, Stanford University Press.
Holger Th. (ed), 1997, *Kleine Städte im neuzeitlichen Europa*, Berlin, Berlin-Verlag Spitz.
Holmes G., 1981, *The Professions and Social Change in England, 1680-1730*, London, British Academy.
Hölscher L., 1979, *Öffentlichkeit und Geheimnis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der Öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*, Stuttgart, Klett-Cotta.
Holt M.P. (ed), 1991, *Society and Institutions in Early Modern France*, Athens, Ga., University of Georgia Press.
Hont I., 1987, *The Language of Sociability and Commerce: Samuel Pufendorf and the Theoretical Foundations of the Four Stages Theory*, in A. Pagden (ed), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 227-299.
Horkheimer M., 1930, *Anfänge der bürgerlichen Gesellschaftsphilosophie*, Stuttgart, Kohlhammer.
Houlbrooke R.A., 1984, *The English Family, 1450-1700,* London, Longman.
Houston A.C., 1993, *'A way of settlement': the Levellers, Monopolies and the Public Interest*, in «History of political thought», XIV, pp. 381-419.
Hughes A., 1991, *The Causes of the English Civil War***,** London, Macmillan.
Hunter M., 1995, *Science and the Shape of Orthodoxy: Intellectual Change in Late Seventeenth-Century Britain*, Woodbridge, Suffolk-Rochester, NY, Boydell Press.
Huppert G., 1977, *Les bourgeois gentilshommes: an essay on the definition of Elites in Renaissance France*, Chicago, University of Chicago Press.
Huseman W.H., 1983, *L'idea di tolleranza in Francia nel XVI secolo*, in «Intersezioni», n. 3, pp. 521-545.
Imbruglia G. (ed), 1983, *Ragione e immaginazione. Edward Gibbon e la storiografia europea del Settecento*, Napoli, Liguori.
Imhof A.E. (ed), 1983, *Leib und Leben in der Geschichte der Neuzeit*, Berlin, Duncker & Humblot.
Jacob M.C., 1976, *The Newtonians and the English Revolution 1689-1720*, Hassocks, Harvester Press.
Jacob M.C., 1991, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Ei-*

ghteenth-Century Europe, New York-Oxford, Oxford University Press.

Jouanna A., 1976, *L'idée de race en France au XVIème siècle* (1498-1614), Lille-Paris, Atélier de reproduction des Thèses-H. Champion.

Jouanna A., 1977, *Ordre social, mythes et hiérarchies dans la France du XVIème siècle*, Paris, Hachette.

Jouanna A., 1989, *Le devoir de la révolte. La noblesse française et la gestation de l'état moderne (1559-1661)*, Paris, Fayard.

Kelley D.R., 1970, *The Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law, History in the French Renaissance*, New York, Columbia University Press.

Kelso R., 1929, *The Doctrine of the English Gentleman in the Sixteenth Century*, Urbana Ill., University of Illinois Press.

Kenyon J.P., 1977, *Revolution Principles. The Politics of Party, 1689-1720*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kersting W., 1994, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kidd A.-Nicholls D. (edd), 1998, *The Making of the British Middle Class? Studies of Regional and Cultural Diversity since the Eighteenth Century*, Stroud, Sutton.

Kidd C., 1993, *Subverting the Scottish Past. Scottish Whig Historians and the Creation of an Anglo-British Identity, 1689-1830*, Cambridge, Cambridge University Press.

Kidd C., 1999, *British Identities before Nationalism: Ethnicity and Nationhood in the Atlantic World, 1600-1800*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Kirchgässner B., 1974,, *Der Verlag im Spannungsfeld zwischen Stadt und Umland*, in E. Maschke-J. Sydow (edd), *Stadt und Umland*, Stuttgart, Kohlhammer, pp. 72-128.

Kirchgässner B.-Becht H.-P. (edd), 1995, *Stadt und Repräsentation*: (31. Arbeitstagung in Pforzheim 1992), Sigmaringen, Thorbecke.

Kittsteiner H.D., 1990, *Gewissen und Geschichte. Studien zur Entstehung des moralischen Bewusstseins*, Heidelberg, Manutius.

Kittsteiner H.D., 1991, *Die Entstehung des modernen Gewissens*, Frankfurt a.M.-Leipzig, Insel.

Klein L., 1994, *Shaftesbury and the Culture of Politeness. Moral Discourse and Cultural Politics in Eighteenth Century England*, Cambridge, Cambridge University Press.

Klein T., 1975, *Die Folgen des Bauernkrieges von 1525*, in «Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte», XXV, pp. 65-116.

Klippel D., 1976, *Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhundert*, Paderborn, Schoeningh.

Knemeyer F.L., 1967, *Polizeibegriffe in Gesetzen des 15. bis 18. Jahrhunderts. Kritische Bemerkungen zur Literatur*, in «Archiv für öffentliches Recht», XCII, pp. 153-180.

Koch E., 1991, *Maior dignitas est in sexu virili: das weibliche Geschlecht im Normensystem des 16. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main, Klostermann.

Kocher G., 1987, *Die Frau im Rechtsleben der Frühen Neuzeit*, in H. Valentinisch (ed), *Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung -ein europäisches Phänomen in der Steiermark*, Graz-Wien, Leykam, pp. 155-163.

Koenigsberger D., 1979, *Renaissance Man and Creative Thinking. A History of Concepts of Harmony, 1400-1700*. Hassocks (Sussex), Harvester Press.

Koenigsberger H. (ed), 1988, *Republiken und Republikanismus im Europa der frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg.

Koops T.P., 1968, *Die Lehre von Widerstandsrecht des Volkes gegen die weltliche Obrigkeit in der lutherischen Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts*, Diss.phil. Kiel.

Kors A.C., 1990, *Atheism in France, 1650-1729*, vol. I: *The Orthodox Source of Disbelief*, Princeton, Princeton University Press.

Koselleck R., 1959, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Freiburg-München, Franz Alber.

Koselleck R., 1972, *Bund, Bündnis, Föderalismus*, *Bundesstaat*, in Brunner-Conze-Koselleck (edd) 1972-1997, vol. I, pp. 582-671.

Koselleck R., 1984, *Revolution, Rebellion, Aufruhr, Bürgerkrieg*, Brunner-Conze-Koselleck (edd) 1972-1997, vol. V, pp. 653-725 [653-788].

Koselleck R.-Schreiner K. (edd), 1994, *Bürgerschaft. Rezeption und Innovation der Begrifflichkeit von Hohen Mittelalter bis ins 19. Jahrhundert*, Stuttgart, Klett-Cotta.

Koselleck R.- Schreiner, 1994 K., *Einleitung. Von der alteuropäischen zur neuzeitlichen Bürgerschaft. Ihr politisch-sozialer Wandel im Medium von Begriffs-, Wirkungs- und Rezeptionsgeschichten*, in Koselleck-Schreiner (edd) 1994, pp. 11-39.

Koselleck R., U. Spree, Steinmetz W., 1991, *Drei bürgerliche Welten? Zur vergleichenden Semantik der bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, England und Frankreich*, in H.-J. Puhle (ed), *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit. Wirtschaft-Politik-Kultur*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 14-58.

Kramnick I., 1992, *Bolingbroke and his Circle: the Politics of Nostalgia in the Age of Walpole*, Ithaca, Cornell University Press.

Kraut W.-H., 1984, *Wirtschaftsstruktur und Semantik. Wissenssoziologische Studien zum wirtschaftlichen Denken in Deutschland zwischen dem 13. und 17. Jahrhundert*, Berlin, Duncker & Humblot.

Kretze H., 1975, *Calvinismus und französische Monarchie im I7 Jahrhundert*, Berlin, Duncker & Humblot.

Kunisch J., 1980, *Deutsche Führungsschichten im Zeitalter des Absolutismus*, in H.H. Hofmann -G. Franz (edd), *Deutsche Führungsschichten in der Neuzeit. Eine Zwischenbilanz*, Boppard am Rhein, Boldt, pp. 111-141.

Landucci S., 1972, *I filosofi e i selvaggi*, Bari, Laterza.

Lange U. (ed), 1988, *Landgemeinde und frühmoderner Staat. Baiträge zum Pro-*

blem der gemeindlichen Selbstverwaltung in Dänemark, Schleswig-Holstein und Niedersachsen in der Frühen Neuzeit, Sigmaringen, Thorbecke.
Laslett P., 1965, *The World we have lost*, New York, Scribner.
Laurence A., 1994, *Women in England, 1500-1760. A Social History,* London, Weidenfeld and Nicolson.
Lazzeri C., 1995, *Introduction* in H. De Rohan, *De l'intérêt des princes et des États de la chrétienté*, Paris, Presses Universitaires de France, pp. 1-156.
Lechner J.M., 1962, *Renaissance Concepts of the Commonplaces. An Historical Investigation of the General and Universal Ideas Used in All Argumentation and Persuasion with Special Emphasis on the Educational and Literary Tradition of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, New York, Pageant Press.
Lecler J., 1955, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier.
Lehman B.-Parker G., 1980, *The State, the Community, and the Criminal Law in Early Modern Europe*, in A.C. Gatrell-B. Lenman-G. Parker (edd), *Crime and the Law. The Social History of Crime in Western Europe since 1500*, London, Europa, pp. 11-49.
Leites E., 1986, *The Puritan Conscience and Modern Society*, New Haven-London, Yale University Press.
Leites E. (ed), 1988, *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge-New York, Cambridge U.P; Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'homme.
Levine J.M., 1991, *The Battle of the Books. History and Literature in the Augustan Age*, Ithaca, Cornell University Press.
Ligresti D. (ed), 1990, *Il governo della città. Patriziati e politica nella Sicilia moderna*, Catania, CUEM.
Linebaugh P., 1991, *The London Hanged. Crime and Civil Society in the Eighteenth Century*, Harmondsworth, Penguin Books.
Link C., 1979, *Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre*, Wien-Köln-Graz, Böhlau.
Lombard P., 1990, *Histoire de la répression politique en France. Les insurgés 1670-1800*, Paris, Flammarion.
Löther A., 1994, *Bürger-, Stadt- und Verfassungsbegriff in frühneuzeitlichen Kommentaren der Aristotelischen 'Politik'*, in Koselleck-Schreiner (edd) 1994, pp. 90-128.
Löther A., 1994b, *Unpolitische Bürger. Frauen und Partizipation in der vormodernen praktischen Philosophie*, in Koselleck-Schreiner (edd) 1994, pp. 239-273.
Lousse E., 1943, *La société d'Ancien Régime. Organisation et représentation corporatives*, Louvain, Bibliothèque de l'Université.
Luebke D.M., 1997, *His Majesty's Rebels. Communities, Factions, and Rural Revolt in the Black Forest, 1725-I745*, Ithaca, London.
Luhmann N., 1980, *Interaktion in Oberschichten. Zur Transformation ihrer Semantik im 17. und 18. Jahrhundert*, in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 3 voll., Frankfurt

a.M., Suhrkamp, vol. I, pp. 72-161.
Luhmann N., 1989, *Staat und Staatsräson im Übergang von traditionaler Herrschaft zu moderner Politik*, in *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, 3 voll., Frankfurt a.M., Suhrkamp, vol. III, pp. 65-148.
Lusignan S., 1999, *Vérité garde le roy: la construction d'une identité universitaire en France (XIIIe-XVe siècle)*, Paris, Publications de la Sorbonne.
Macfarlane A., 1986, *Marriage and Love in England: Modes of Reproduction 1300-1840*, Oxford, Basil Blackwell.
MacIntosh T., 1997, *Urban Decline in Early Modern Germany: Schwäbisch Hall and its Region; 1650 -1750*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
Mack P., 1992, *Visionary Women. Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England*, Berkeley, Ca, University of California Press.
Mackrell J.Q.C., 1973, *The Attack on 'Feudalism' in Eighteenth-Century France*, London, Routledge & Keagan Paul.
Macpherson C.B., 1962, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press.
Magendie M., 1925, *La politesse mondaine et les théories de l'honnêteté en France au XVIIe siècle, de 1600 à 1660*, Paris, F. Alcan.
Mager W., 1968, *Zur Entstehung des modernen Staatsbegriffs*, Wiesbaden, Steiner.
Mager W., 1984, *Republik*, Brunner-Conze-Koselleck (edd) 1972-1997, vol. V, pp. 549-651.
Maier H., 1966, *Die ältere deutsche Staats- und Verwaltungslehre (Polizeiwissenschaft). Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Wissenschaft in Deutschland*, Neuwied am Rhein-Berlin, Luchterhand Verlag.
Maitland F.W., 1900a, *Introduction* in O. von Gierke, *Political Theory of the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. VII-XLV.
Maitland F.W., 1900b, *The Corporation Sole*, in «Law Quarterly Review», XVI, pp. 335-354.
Maitland F.W., 1901, *The Crown as a Corporation*, in «Law Quarterly Review», XVII, pp. 131-146.
Maitland F.W., 1904, *Trust und Korporation*, in «Zeitschrift für das privat- und öffentliche Recht der Gegenwart», XXXII, pp. 321-404.
Maitland F.W., 1911a, *The Body Politic*, in *The Collected Papers of Frederic William Maitland*, 3 voll., Cambridge, Cambridge University Press, vol. III, pp. 285-303.
Maitland F.W., 1911b, *The Unincorporate Body*, in *The Collected Papers of Frederic William Maitland*, 3 voll., Cambridge, Cambridge University Press, vol. III, pp. 271-284.
Major J.R., 1980, *Representative Government in Early Modern France*, New Haven-London, Yale University Press.
Major J.R., 1988, *The Monarchy, the Estates and the Aristocracy in Renaissance France*, London, Variorum Reprints.

Major J.R., 1994, *From Renaissance Monarchy to Absolute Monarchy. French Kings, Nobles and Estates*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press.

Malcolm J. L., 1983**,** *Caesar's Due: Loyalty and King Charles 1642-1646*, London, Royal Historical Society.

Malcolmson R.W., 1981**,** *Life and Labour in England 1700-1780***,** London, Hutchinson.

Malettke K., 1976, *Opposition und Konspiration unter Ludwig XIV. Studien zu Kritik und Widerstand gegen System und Politik des französischen Königs während der ersten Hälfte seiner persönlichen Regierung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Malettke K.-Voss J. (edd), 1987, *Humanismus und höfisch-städtische Eliten im 16. Jahrhundert. 23. Deutsch-französisches Historikerkolloquium des Deutschen Historischen Instituts in Paris in Verbindung mit dem Fachbereich Geschichtswissenschaft der Philipps-Universität in Marburg vom 6.-9. April 1987*, Bonn-Bouvier, Ed. Röhrscheid.

Mann M., 1986-93, *The Sources of Social Power*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press.

Mannarino L., 1999, *Le mille favole degli antichi: ebraismo e cultura europea nel pensiero religioso di Pietro Giannone*, Firenze, Le lettere.

Manning B., 1996**,** *Aristocrats, Plebeians, and Revolution in England, 1640-1660*, London East Haven, Pluto Press.

Manning R.B., 1988**,** *Village Revolts: Social Protest And Popular Disturbances In England 1509-1640*, Oxford, Clarendon.

Mannori L., 1994, *Il sovrano tutore. Pluralismo istituzionale e accentramento amministrativo nel Principato dei Medici (secc. XVI-XVIII)*, Milano, Giuffrè.

Maravall J.A., 1972, *Estado moderno y mentalidad social. Siglos XV a XVII*, 2 voll., Madrid, Revista de Occidente.

Marongiu A., 1962, *Il parlamento in Italia nel medio evo e nell'età moderna. Contributo alla storia delle istituzioni parlamentari dell'Europa occidentale*, Milano, Giuffrè.

Martin A. von, 1932, *Soziologie der Renaissance. Physiognomik und Rhythmik einer Kultur des Bürgertums*, Stuttgart, Enke.

Martin J.E., 1983, *Feudalism to Capitalism: Peasant and Landlord in English Agrarian Development*, London, Macmillan.

Martines L., 1981, *Potere e fantasia. La città stato nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza.

Maschke E., 1959, *Verfassung und soziale Kräfte in der deutschen Stadt des Spätmittelalters, vornehmlich in Oberdeutschland*, in «Vierteljahrsschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte», 96, pp. 289-349 e 433-476.

Maschke E., 1966, *«Obrigkeit» im spätmittelalterlichen Speyer und in anderen Städten,* in «Archiv für Reformationsgeschichte», LVI, pp. 7-23.

Matheron A., 1969, *Individu et communauté chez Spinoza*, Paris, Éditions de Minuit.

Matheron A., 1985, *La fonction théorique de la démocratie chez Spinoza et Hobbes*, in «Studia spinozana», I, pp. 259-273.

Matteucci N., 1997, *Lo stato moderno. Lessico e percorsi*, Bologna, Il Mulino.

Mauzi R., 1960, *L'idée du bonheur en France au XVIIIème siècle*, Paris, A. Colin.

Mazzocchi E., 1997, *La riflessione secentesca su retorica e morale*, in «Studi secenteschi», XXXVIII, pp. 11-56.

Mcilwain C.H., 1940, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, Ithaca, Cornell University Press.

Mcnally D., 1989, *Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whigs*, in «History of Political Thought», X, pp. 17-40.

Medick H., 1973, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Staatstheorie als Gesellschaftsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Meier C. (ed), 1994, *Die okzidentale Stadt nach Max Weber. Zum Problem der Zugehörigkeit in Antike und Mittelalter*, München, Oldenbourg.

Meinecke F., 1924, *Die Idee der Staaträson in der neuren Geschichte*, Münich, R. Oldenbourg.

Merk W., 1934, *Der Gedanke des gemeinen Besten in der deutschen Staats- und Rechtsentwicklung*, in W. Merk (ed), *Festschrift für Geheimrat Dr. Alfred Schultze, Leipzig, zum 70. Geburtstag*, Weimar, Böhlau, pp. 451-520.

Mertes K., 1987, *The English Noble Household, 1250 to 1600. Good Governance and Politic Rule*, Oxford, Blackwell.

Mervyn J., 1976, *Family, Lineage, and Civil Society. A Study of Society, Politics and Mentality in the Durham Region 1500-1640*, Oxford, Oxford University Press.

Mervyn J., 1978, *English Politics and the Concept of Honour, 1485-1642*, Oxford, Past and Present Society.

Mesnard P., 1936, *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, Boivin.

Mesnard P., 1967, *Le commerce épistolaire, comme expression sociale de l'individualisme humaniste*, in *Individu et société à la Renaissance. Colloque international tenu en avril 1965 / sous les auspices de la Fédération internationale des instituts et sociétés pour l'étude de la Renaissance et du Ministère de l'éducation nationale et de la culture de Belgique,* Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles; Paris, Presses Universitaires de France, pp. 13-31.

Meyer J., 1983, *Études sur les villes en Europe occidentale: milieu du XVIIe siècle à la veille de la Révolution française*, vol. I: *France -Généralités*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur.

Meyer J., 1984, *Études sur les villes en Europe occidentale: milieu du XVIIe siècle à la veille de la Révolution française*, vol. II: *France II*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur.

Meyer J., 1991, *La noblesse française à l'époque moderne: XVIe-XVIIIe siècle*,

Paris, Presses Universitaires de France.

Miegge M., 1995, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Müntzer a Isaac Newton*, Milano, Feltrinelli.

Miller P.N., 1994, *Defining the Common Good. Empire, Religion and Philosophy in Eighteenth-Century Britain*, Cambridge-New York-Melbourne, Cambridge University Press.

Minuti R., 1986, *Il problema storico della libertà inglese nella cultura radicale dell'età di Giorgio III, Catharine Macaulay e la rivoluzione puritana*, in «Rivista storica italiana», XCVIII, pp. 793-860.

Mitterauer M., 1989, *Geschlechtsspezifische Arbeitsteilung und Geschlechtsrollen in ländischen Gesellschaften*, in J. Martin -R. Zoepfell (edd), *Aufgaben, Rollen und Räume von Frau und Mann*, Freiburg i. B.-München, Alber, pp. 819-914.

Moeller B., 1962, *Reichsstadt und Reformation*, Gütersloh, Gerd Mohn.

Mommsen W.J. (ed), 1979, *Stadtbürgertum und Adel in der Reformation: Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland. The urban classes, the nobility and the Reformation: studies on the social history of the Reformation in England and Germany*, Stuttgart, Klett-Cotta.

Mongrédien G., 1950, *La vie en société aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Hachette.

Moote A.L., 1971, *The Revolt of the Judges. The Parlement of Paris and the Fronde, 1643-1652*, Princeton, Princeton University Press.

Moraw P., 1989, *Hoftag und Reichstag von den Anfängen und Mittelalter bis 1806*, in H.-P. Schneider-W. Zeh (edd), *Parlamentsrecht und Parlamentspraxis*, Berlin-NewYork, de Gruyter, pp. 3-47.

Moro R., 1981, *Il tempo dei signori: mentalità, ideologia, dottrine della nobiltà francese di Antico regime*, Roma, Savelli.

Motley M., 1990, *Becoming a French Aristocrat. The Education of the Court Nobility, 1580-1715*, Princeton, N.J., Princeton University Press.

Mousnier R., 1958, *Recherches sur les soulèvements populaires en France avant la Fronde*, in «Revue d'histoire moderne e contemporaine», V, pp. 81-113.

Mousnier R., 1967, *Fureurs paysannes: les paysans dans les révoltes du XVIIe siècle (France, Russie, Chine)*, Paris, Calmann-Lévy.

Mousnier R., 1974-1980, *Les institutions de la France sous la monarchie absolue: 1598-1789*, vol. I: *Société et État*; vol. II: *Les organes de l'État et la société*, Paris, Presses Universitaires de France.

Mousnier R., 1978, *Paris capitale au temps de Richelieu et de Mazarin*, Paris, Éditions A. Pedone.

Mozzarelli C. (ed), 1988, *"Familia" del principe e famiglia aristocratica*, Roma, Bulzoni.

Mozzarelli C.-Schiera P. (edd), 1977, *Patriziati e aristocrazie nobiliari: ceti dominanti e organizzazione del potere nell'Italia centro settentrionale dal XVI al XVIII secolo. Atti del seminario tenuto a Trento il 9-10 dicembre 1977, presso l'Istituto storico italo-germanico*, Trento, Artigianelli.

Mozzarelli C.-Venturi G. (edd), 1991, *L'Europa delle corti alla fine dell'antico regime*, Roma, Bulzoni.

Muchembled R., 1994, *L'Invention de l'homme moderne: culture et sensibilités en France du XVe au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette.

Müller M.G., 1997, *Zweite Reformation und städtische Autonomie im königlichen Preußen: Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557-1660)*, Berlin, Akademie-Verlag.

Münch P., 1978, *Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel)*, Stuttgart, Klett-Cotta.

Mund V., 1994, *Civil versus civilized society? Politische Ordnungskonzeptionen schottischer Aufklärer in Vergleich*, in Koselleck-Schreiner (edd) 1994, pp. 129-160.

Murdoch A., 1998, *British History, 1660-1832: National Identity and Local Culture*, New York, St. Martin's Press.

Musi A., 1989, *La rivolta di Masaniello nella scena politica barocca*, Napoli, Guida.

Negri A, 1967, *Problemi di storia dello Stato moderno in Francia: 1610-1650*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XXII, pp. 182-220.

Negri A., 1970, *Descartes politico o della ragionevole ideologia*, Milano, Feltrinelli.

Negri A., 1981, *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Milano, Feltrinelli.

Negri A., 1992, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Milano, SugarCo.

Nelson N., 1933, *Individualism as a Criterion of the Renaissance*, in «Journal of English and Germanic Philology», XXXII, pp. 316-334.

Neuhaus H., 1977, *Reichstag und Supplikationsausschuß: ein Beitrag zur Reichsverfassungsgeschichte der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, Berlin, Duncker & Humblot.

Neuhaus H., 1982, *Reichsständische Repräsentationsformen im 16. Jahrhundert: Reichstag, Reichskreistag, Reichsdeputationstag*, Berlin, Duncker & Humblot.

Neuschel K.B., 1989, *Word of Honour: Interpreting Noble Culture in Sixteenth-Century France*, Ithaca, N.Y., London, Cornell University Press.

Neveux H., 1997, *Les révoltes paysannes en Europe (XIVe-XVIIe siècle)*, Paris, Michel.

Neveux H.-Jacquart J. –Le Roy Ladurie E., 1975, *L'age classique des paysans: de 1340 a 1789*, in G. Duby -A. Wallon (edd), *Histoire de la France rurale*, vol. II, Paris, Éd. du Seuil.

Niccoli O., 1987, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza.

Niccoli O., 1999, *Rinuncia, pace, perdono. Rituali di pacificazione della prima età moderna*, in «Quaderni storici», XXXIV, pp. 219-261.

Nicolas J. (ed), 1985, *Mouvements populaires et conscience sociale, XVIe-XIXe siècles*, Paris, Maloine.
O'Brien K., 1997, *Narratives of Enlightenment. Cosmopolitan History from Voltaire to Gibbon*, Cambridge, Cambridge University Press.
O'Brien P.-Hunt P.A., 1993, *The Rise of the Fiscal State in England, 1485-1815*, in «Historical Research», LXVI, pp. 129-176.
Oakeshott M., 1975, *The Vocabulary of a Modern European State*, in «Political Studies», XXIII, pp. 319-341, pp. 409-414.
Oakley F., 1984, *Omnipotence, Covenant and Order. An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca-London, Cornell University Press.
Oestreich G., 1969, *Geist und Gestalt des frühmodernen Staates. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin, Duncker & Humblot.
Oestreich G., 1980, *Strukturprobleme der frühen Neuzeit. Ausgewählte Aufsätze*, Berlin, Duncker & Humblot.
Oexle O.G., 1990, *Stand und Klasse*, Brunner-Conze-Koselleck (edd) 1972-1997, vol. VI, pp. 155-200.
Oexle O.G., 1990b, *Aspekte der Geschichte des Adels im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, in H.-U. Wehler (ed), *Europäischer Adel 1750-1950*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, pp. 19-56.
Oexle O.G.-Paravicini W. (edd), 1997, *Nobilitas: Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
Olivier-Martin F., 1988, *Les ordres, les pays, les villes et communautés d'habitants*, Paris, Éd. Loysel.
Olmi G., 1992, *L'inventario del mondo. Catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino.
Orlea M., 1980, *La Noblesse aux États généraux de 1576 et de 1588. Étude politique et sociale*, Paris, Presses Universitaires de France.
Orzechowski K., 1986, *Les systèmes des assemblées d'états. Origines, évolution, typologie*, in «Parliaments, Estates and Representation», VI, pp. 105-111.
Ozment S.E., 1975, *The Reformation in the Cities. The Appeal of Protestantism in Sixteenth-Century Germany and Switzerland*, New Haven-London, Yale University Press.
Palumbo M., 1984, *Gli orizzonti della verità. Saggio su Guicciardini*, Napoli, Liguori.
Parker D., 1996, *Class and State in Ancien Régime France. The Road to Modernity?*, London-New York, Routledge.
Parker G.-Smith L.M. (edd), 1978, *The General Crisis of the Seventeenth Century*, London, Routledge & Kegan Paul.
Pateman C., 1988, *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity.
Patten J., 1978, *English Towns, 1500-1700*, Folkestone, Dawson.
Peltonen M., 1995, *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought 1570-1640*, Cambridge, Cambridge University Press.
Peters J. (ed), 1995, *Gutsherrschaft als soziales Modell: vergleichende Betrachtungen zur Funktionsweise frühneuzeitlicher Agrargesellschaften*, Mün-

chen, Oldenbourg.

Peters J. (ed), 1995b, *Konflikt und Kontrolle in Gutsherrschaftgesellschaften: über Resistenz- und Herrschaftsverhalten in ländlichen Sozialgebilden der Frühen Neuzeit,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Peters J. (ed), 1997, *Gutsherrschaftgesellschaften im europäischen Vergleich*, Berlin, Akademie-Verlag.

Piccinini M., 1998, *Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione*, in A. Romano (ed), *Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea tra la fine del 700 e la prima metà dell'800*, Milano, Giuffrè, pp. 71-128.

Pillorget R., 1975, *Les mouvements insurrectionnels de Provence entre 1590 et 1715*, Paris, A. Pédone.

Pillorget R.- Pillorget S., 1995, *France baroque France classique: 1589-1715*, Paris, Laffont.

Pirillo N., 1997, *Per la semantica dello Stato moderno. La metafora del tribunale: ragione, coscienza civile*, in N. Pirillo (ed), *Il vincolo del giuramento e il tribunale della coscienza*, Bologna, Il Mulino, pp. 361-417.

Plumb J.H., 1969, *The Growth of the Electorate in England from 1600 to 1715*, in «Past and Present», 45, pp. 90-116.

Pocock J.G.A., 1957, *The Ancient Constitution and the Feudal Law. A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.

Pocock, J.G.A., 1975, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press.

Pocock J.G.A., 1985, *Virtue, Commerce and History. Essays on Political Thought and History Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press.

Pocock J.G.A., 1999, *Barbarism and Religion*, vol. I: *The Enlightenment of Edward Gibbon*; vol. II: *Narratives of Civil Government*, Cambridge, Cambridge University Press.

Poggi G., 1978, *La vicenda dello stato moderno. Profilo sociologico*, Bologna, Il Mulino.

Polizzotto L., 1994, *The Elect Nation. The Savonarolian Moment in Florence 1494-1545*, Oxford, Clarendon Press; New York, Oxford University Press.

Poni P., 1989, *Norm and Disputes*; *the Shoemakers' Guild in Eighteenth Century Bologna*, in «Past and Present», 123, pp. 80-108.

Porchnev B.F., 1972, *Les soulèvements populaires en France au XVIIe siècle*, Paris, Flammarion.

Pousson J.-P., 1983, *Études sur les villes en Europe occidentale: milieu du XVIIe siècle à la veille de la Révolution française*, vol. II: *Les villes anglaises, du milieu du XVIIe siècle à la fin du XVIIIe siècle*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, pp. 7-212.

Powis J., 1984, *Aristocracy*, Oxford, Blackwell.

Press V., 1975a, *Herrschaft, Landschaft und «Gemeiner Mann» in Oberdeutsch-*

land vom 15. bis zum frühen 19. Jahrhundert, in «Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins», 123, pp. 169-214.

Press V., 1975b, *Steuern, Kredit und Repräsentation. Zum Problem der Ständebildung ohne Adel*, in «Zeitschrift für historische Forschung», II, pp. 59-93.

Press V., 1975c, *Der Bauernkrieg als Problem der deutschen Geschichte*, in «Nassauische Annalen», 86, pp. 158-177.

Press V.-Stievermann D. (edd), 1995, *Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?*, München, Oldenbourg.

Preti G., 1957, *Alle radici dell'etica contemporanea. Adam Smith*, Bari, Laterza.

Price R., 1982, *The Historiography of Henry de Boulainvilliers*, PhD Dissertation, University of Durham.

Price R., 1999, *British Society, 1680-1880. Dynamism, Containment, and Change*, Cambridge, Cambridge University Press.

Prior M. (ed), 1985, *Women in English Society 1500-1800*, London, Methuen.

Prodi P., 1992, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, Il Mulino.

Prodi P. (ed), 1993, *Glaube und Eid. Treueformeln, Glaubensbekenntnisse und Sozialdisziplinierung zwischen Mittelalter und Neuzeit*, München, Oldenbourg.

Prodi P. (ed), 1994, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo e età moderna*, Bologna, Il Mulino.

Prodi P., 2000, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino.

Prosperi A., 1996, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi.

Quaglioni D., 1989, *Civilis sapientia: dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno*, Rimini, Maggioli.

Quaglioni D., 1992, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, Cedam.

Quarisch H., 1965, *Staat und Souveränität, I: Die Grundlagen*, Frankfurt a.M., Athenaeum.

Quarisch H., 1986, *Souveränität: Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich u. Deutschland vom 13. Jh. bis 1806*, Berlin, Duncker & Humblot.

Ranft A., 1994, *Adelsgesellschaften: Gruppenbildung und Genossenschaft im spätmittelalterlichen Reich*, Sigmaringen, Thorbecke.

Ranieri F., (1985), *Recht und Gesellschaft im Zeitalter der Rezeption. Eine rechts- und sozialgeschichtlicher Analyse der Tätigkeit des Reichskammergericht im 16. Jahrhundert*, Köln-Wien, Böhlau.

Ranum O., 1980, *Artisans of Glory. Writers and Historical Thought in Seventeenth-Century France,* Chapell Hill, University of North Carolina Press.

Rassem M.-Stagl J. (edd), 1980, *Statistik und Staatsbeschreibung in der Neuzeit, vornehmlich im 16.-18. Jahrhundert*, Paderborn, Schoeningh.

Reinhard W., 1992, *Die lateinische Variante von Religion und ihre Bedeutung für die politische Kultur Europas*, in «Saeculum», XLIII, pp. 231-255.

Reinhard W., 1999, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*. München, Beck.

Reinhold R.-Andreas G.-Petra E., 1992, *Streikbewegungen deutscher Handwerksgesellen im 18. Jahrhundert. Materialien zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte des städtischen Handwerks 1700 -1806*, Göttingen, Schwartz.

Rétat P., 1971, *Le Dictionnaire de Bayle et la lutte philosophique au XVIIIème siècle*, Paris, Les Belles Lettres.

Reynié D., 1998, *Le triomphe de l'opinion publique. L'espace public français du XVIe au XXe siècle*, Paris, Ed. O. Jacob.

Richardson R.C., 1992, *Town and Countryside in the English Revolution*, Manchester, Manchester University Press.

Riesenberg P., 1992, *Citizenship in the Western tradition: Plato to Rousseau*, Chapel Hill, N.C.-London, University of North Carolina Press.

Riley P., 1982, *Will and Political Legitimacy. A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Riley P., 1986, *The General Will before Rousseau. The Transformation of the Divine into the Civic*, Princeton, Princeton University Press.

Robertson J., 1993, *Universal Monarchy and the Liberties of Europe. David Hume's Critique of an English Whig Doctrine*, in N. Phillipson and Q. Skinner (edd), *Political Discourse in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 349-376.

Robertson J., 1997, *The Enlightenment above National Contest. Political Economy in Eighteenth-Century Scotland and Naples*, in «The Historical Journal», XL, pp. 667-698.

Röd W., 1970, *Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtlichen Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert*, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Roeck B., 1991, *Lebenswelt und Kultur des Bürgertums in der frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg.

Roeser V., 1985, *Politik und religiöse Toleranz vor dem ersten Hugenottenkrieg in Frankreich*, Basel-Frankfurt am Main, Helbing & Lichtenhahn.

Rogalla von Bieberstein J., 1989, *Adelsherrschaft und Adelskultur in Deutschland*, Limburg, Starke.

Romeo G., 1990, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'età della Controriforma*, Firenze, Sansoni.

Root H.L., 1987, *Peasants and King in Burgundy. Agrarian Foundations of French Absolutism*, Berkeley-London, University of California Press.

Root H.L., 1990, *Politiques frumentaires et violence collective en Europe au XVIIIe siècle*, in «Annales ESC», XLV, pp. 167-189.

Rosenberg H., 1958, *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy: the Prussian Experience 1660-1815*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Rösener W., 1993, *Die Bauern in der Europaeischen Geschichte*, München, Beck.

Rotelli E.-Schiera P. (edd), 1971-74, *Lo stato moderno*, 3 voll., Bologna, Il Mulino.

Rovito P.L., 1986, *La rivoluzione costituzionale di Napoli (1647-48)*, in «Rivista storica italiana», XCVIII, pp. 367-462.

Rubinstein N., 1971, *Notes on the Word "stato" in Florence before Machiavelli*, in J.G. Rowe-W.H. Stockdale (edd)., *Florilegium Historiale. Essays Presented to Wallace K. Ferguson*, Toronto, University of Toronto Press, pp. 313-326.

Rubinstein N., 1984, *Guicciardini politico*, in *Francesco Guicciardini 1483-1983. Nel V centenario della nascita*, Firenze, Olschki, pp. 161-189.

Rubinstein N., 1987, *The History of the Word 'politicus' in Early Modern Europe*, in A. Pagden (ed), *Ideas in Context: The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 41-56.

Russell C., 1971**,** *The Crisis of Parliaments. English History 1509-1660*, London Oxford, Oxford University Press.

Russell Major J., 1994, *From Renaissance Monarchy to Absolute Monarchy: French Kings, Nobles, & Estates*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Sabean D.W., 1984, *Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press.

Saint Jacob P. de, 1960, *Les paysans de la Bourgogne du Nord au dernier siècle de l'Ancien Régime*, Paris, Belles Lettres.

Sasso G., 1984, *Machiavelli e Guicciardini*, in Aa Vv., *Per F. Guicciardini. Quattro studi*, Roma, Istituto storico italiano per il Medio Evo, pp. 48-158.

Sasso G., 1993, *Niccolò Machiavelli*, vol. I: *Il pensiero politico*; vol. II: *La storiografia*, Bologna, Il Mulino.

Scattola M., 1999, *Das Naturrecht vor dem Naturrecht: zur Geschichte des "ius naturae" im 16. Jahrhundert*, Tübingen, Niemeyer.

Schalk E., 1986, *From Valor to Pedigree: Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Princeton-New York, Princeton University Press.

Scheible H. (ed), 1969, *Das Widerstandsrecht als Problem der deutschen Protestanten 1523-46*, Gütersloh, Gütersloher Verl.-Haus Mohn.

Scherner K.O., 1982, *Handwerker und Verleger. Das Verlagssystem der Frühen Neuzeit als rechtshistorisches Problem*, in K.O. Scherner-D. Willoweit (edd), *Vom Gewerbe zum Unternehmer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 7-59.

Schiera P., 1968, *Dall'Arte di Governo alle Scienze dello Stato. Il cameratismo e l'assolutismo tedesco*, Milano, Giuffrè.

Schiera P., 1999, *Specchi della politica. Disciplina, melanconia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna, Il Mulino.

Schilling H., 1974, *Bürgerkämpfe in Aachen zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Konflikte im Rahmen der alteuropäischen Stadtgesellschaft oder im Umkreis*

der frühbürgerlichen Revolution?, in «Zeitschrift für historische Forschung», I, pp. 175-231.

Schilling H., 1980, *Konfessionskonflikt und Stadtbildung*, Gütersloh, Gerd Mohn.

Schilling H., 1987, *Calvinismus und Freiheitsrechte*, in «Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden», CII, pp. 403-434.

Schilling H., 1988, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517-1648*, Berlin, Siedler.

Schlling H., 1989, *Höfe und Allianzen: Deutschland 1648-1763*, Berlin, Siedler.

Schilling H., 1993, *Die Stadt in der frühen Neuzeit*, München, Oldenbourg.

Schilling H. (ed), 1994, *Kirchenzucht und Sozialdisziplinierung in frühneuzeitlichen Europa* (Zeitschrift für die historische Forschung, Beiheft 16), Berlin, Duncker & Humblot.

Schilling H.-Diederiks H. (edd), 1985, *Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und in Nordwestdeutschland*, Köln-Wien, Böhlau.

Schmale W., 1986, *Bäuerlicher Widerstand, Gerichte und Rechtsentwicklung in Frankreich*: *Untersuchungen zu Prozessen zwischen Bauern und Seigneurs vor dem Parlament von Paris (16.-18. Jh.)*, Frankfurt am Main, Klostermann.

Schmale W., 1988, *Entchristianisierung, Revolution und Verfassung: zur Mentalitatsgeschichte der Verfassung in Frankreich: 1715-1794*, Berlin, Duncker & Humblot.

Schmale W., 1992, *Neuere Forschungen zur Verwaltungsgeschichte der Landgemeinden in Frankreich und Deutschland vor der Industrialisierung*, in «Jahrbuch für europäische Verwaltungsgeschichte», IV, pp. 343-363.

Schmale W., 1997, *Archäologie der Grund- und Menschenrechte in der Frühen Neuzeit: ein deutsch-französisches Paradigma*, München, Oldenbourg.

Schmale W. (ed), 1998, *Menschen und Grenzen in der frühen Neuzeit*, Berlin, Berlin-Verlag Spitz.

Schmidt G., 1984, *Der Städtetag in der Reichsverfassung: eine Untersuchung zur korporativen Politik der freien und Reichsstadte in der ersten Halfte des 16. Jahrhunderts*, Wiesbaden Stuttgart, Steiner.

Schmidt G. (ed), 1988, *Stände und Gesellschaft im Alten Reich*, Wiesbaden, Steiner.

Schmitt C., 1965, *Die vollendete Reformation. Bemerkungen und Hinweise zu neuen Leviathan-Interpretation*, in «Der Staat», IV, pp. 51-69.

Schnur R., 1963, *Individualismus und Absolutismus. Zur politischen Theorie vor Thomas Hobbes (1600-1640)*, Berlin, Duncker & Humblot.

Schnur R. (ed), 1986, *Die Rolle der Juristen bei der Entstehung des modernen Staates*, Berlin, Duncker & Humblot.

Schochet G.J., *Patriarchalism in Political Thought*: *The Authoritarian Family and Political Speculation and Attitudes Especially in Seventeenth Century*, 1975, Oxford, Blackwell.

Schöneman B., 1992, *Volk, Nation, Nationalismus, Masse*, Brunner-Conze-Koselleck (edd) 1972-1997, Stuttgart, Ernst Klett, vol. VII, pp. 281-329.

Schormann G., 1981, *Hexenprozesse in Deutschland*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Schrader F.E., 1988, *L'Allemagne avant l'État-nation: le corps germanique, 1648-1806*, Paris, Presses Universitaires de France.

Schulz K., 1985, *Handwerkgesellen und Lohnarbeiter. Untersuchungen zur oberrheinischen und oberdeutschen Stadtgeschichte des 14. bis 17. Jahrhundert*, Sigmaringen.

Schulze W., 1978, *Reich und Türkengefahr im späten 16. Jahrhundert. Studien zu den politischen und gesesellschaftlichen Auswirkungen einer äußeren Bedrohung*, München, Beck.

Schulze W., 1980, *Bäuerlicher Widerstand und feudale Herrschaft in der frühen Neuzeit*, Stuttgart- Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

Schulze W. (ed), 1982, *Europäische Bauernrevolten der frühen Neuzeit*, Frankfurt, Suhrkamp.

Schulze W. (ed), 1983, *Aufstände, Revolten und Prozesse: Beiträge zu bäuerlichen Widerstandsbewegungen im frühneuzeitlichen Europa; 3. bis 5. Oktober 1980, Ruhr-Universität Bochum, wiss. Tagung zum Thema „Bäuerlicher Widerstand in Europa vom 14. bis 18. Jahrhundert"*, Stuttgart, Klett-Cotta.

Schulze W., 1986, *Vom Gemeinnutz zum Eigennutz. Über den Normenwandel in der ständischen Gesellschaft der frühen Neuzeit*, in «Historische Zeitschrift», CCXLIII, pp. 591-626.

Schulze W., 1987, *Concordia, Discordia, Tolerantia. Deutsche Politik im konfessionellen Zeitalter*, in «Zeitschrift für historische Forschung», XIV, Beiheft 3, pp. 43-79.

Schulze W. (ed), 1988, *Ständische Gesellschaft und soziale Mobilität*, München, Oldenbourg.

Schulze W., 1990, *Die Entwicklung des «teutschen Bauernrechts» in der Frühen Neuzeit*, in «Zeitschrift für neuere Rechtsgeschichte», XII, pp. 127-163

Schwab D., 1975, *Familie*, Brunner-Conze-Koselleck (edd) 1972-1997, vol. II, pp. 253-301.

Scott H.M. (ed), 1995, *The European Nobilities in the 17th and 18th Centuries*, 2 voll., vol. I: *Western Europe*; vol. II: *Northern, Central and Eastern Europe*, London, Longman.

Senellart M., 1989, *Machiavélisme et raison d'État*, Paris, Presses Universitaires de France.

Senellart M., 1995, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*, Paris, Seuil.

Seong-Hak Kim, 1997, *Michel de L'Hôpital: The Vision of a Reformist Chancellor During the French Religious Wars*, Kirksville (Missouri), Truman State University.

Sewell W.H., 1974, *«Etats», «Corps» and «Ordres»: Some Notes on the Social Vocabulary of the French Old Regime*, in H.-U. Wehler (ed), *Sozialgeschichte heute. Festschrift für H. Rosenberg zum 70. Geburtstag*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 49-68.

Silvano G., 1990, *Gli «uomini da bene» di Francesco Guicciardini: coscienza aristocratica e repubblicana a Firenze nel primo '500*, in «Archivio storico

italiano», 148, pp. 845-892.
Simon T., 1995, *Grundherrschaft und Vogtei: eine Strukturanalyse spatmittelalterlicher und frühneuzeitlicher Herrschaftsbildung*, Frankfurt am Main, Klostermann.
Simsch A., 1981, *Der Adel als landwirtschaftlicher Unternehmer*, in «Studia Historiae Oeconomicae», XVI, pp. 96-115.
Skinner Q., 1978, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
Skinner Q., 1980, *The Origins of the Calvinist Theory of Revolution*, in Malament B.C. (ed), *After the Reformation. Essays in Honor of J.H. Hexter*, Manchester, Manchester University Press, pp. 309-330.
Slack P. (ed), 1984, *Rebellion, Popular Protest and the Social Order in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press.
Sommerville M.R., 1995, *Sex and Subjection: Attitudes to Women in Early-Modern Society*, London, E. Arnold; New York, St. Martin's Press.
Spadafora D., 1990, *The Idea of Progress in Eighteenth-Century Britain*, New Haven-London, Yale University Press.
Spohn R., 1993, *Kampf um die Arbeitskraft: Abwerbung von Handwerksgesellen im Zeitalter der Protoindustrialisierung*, Frankfurt am Main, Klostermann.
Stegmann A. (ed), 1987, *Pouvoir et institutions en Europe au XVIe siècle*, Paris, Vrin.
Stevenson D., 1988, *The Origins of Freemasonry. Scotland's Century, 1590-1710*, Cambridge, Cambridge University Press.
Stollberg-Riliberg B., 1988, *Handelsgeist und Adelethos. Zur Diskussion um das Handelsverbot für den deutschen Adel vom 16. bis zum 18. Jahrhundert*, 15, pp. 273-309.
Stolleis M., 1981, *Untertan -Bürger -Staatsbürger. Bemerkungen zur staatsrechtlichen Terminologie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts,* in R. Vierhaus (ed), *Bürger und Bürgerlichkeit im Zeitalter der Aufklärung*, Heidelberg, Lambert Schneider, pp. 65-99.
Stolleis M. (ed), 1987, *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, Frankfurt, Suhrkamp.
Stolleis M. (ed), 1991, *Recht, Verfassung und Verwaltung in der frühneuzeitlichen Stadt*, Köln-Wien, Böhlau.
Stolleis M., 1993, *«Konfessionalisierung» oder «Säkularisierung» bei dem frühmodernen Staat*, in «Ius commune», XX, pp. 1-23.
Stolleis M.-Harte K.-Schilling L. (edd), 1996, *Policey im Europa der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main, Klostermann.
Stone L., 1965, *The Crisis of the Aristocracy: 1558-1641*, Oxford, Clarendon.
Stone L., 1977, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800*, London, Weidenfeld and Nicolson.
Sydow J., 1987, *Städte im deutschen Südwesten. Ihre Geschichte von der Römerzeit bis zur Gegenwart*, Stuttgart, Kohlhammer.
Taranto D., 1992a, *Studi sulla protostoria del concetto di interesse: da Commy-*

nes a Nicole (1524-1675), Napoli, Liguori.
Taranto D., 1992b, *Una politica senza diritto: Pascal e la giustizia*, in *Individualismo, assolutismo, democrazia*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, pp. 195-209.
Taranto D., 1994, *Pirronismo ed assolutismo nella Francia del '600. Studi sul pensiero politico dello scetticismo da Montaigne a Bayle (1580-1697),* Milano, Angeli.
Tarello G., 1976, *Storia della cultura giuridica moderna*, vol. I: *Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna, Il Mulino.
Tawney R.H., 1912, *The Agrarian Problem in the Sixteenth Century,* London, Longman.
Teissier Du Cros R., 1999, *Jean Calvin: de la reforme a la révolution*, Paris, Harmattan.
Tenenti A., 1957, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino, Einaudi.
Tenenti A., 1987, *Stato: un'idea, una logica. Dal comune italiano all'assolutismo francese*, Bologna, Il Mulino.
Thirsk J., 1984, *The Rural Economy of England. Collected essays*, London, Hambledon.
Tholozan O., 1999, *Henri de Boulainvilliers: l'anti-absolutisme aristocratique légitimé par l'histoire*, Th. doct., Droit, Aix-Marseille 3.
Thomas K.V., 1971, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London, Weidenfeld & Nicolson.
Thompson E.P., 1963, *The Making of the English Working Class*, New York, Pantheon.
Thompson E.P., 1967, *Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism*, in «Past and Present», 38, pp. 56-97.
Thompson E.P., 1971, *The Moral Economy of the English Crowd in the XVIIIth Century*, in «Past and Present», 50, pp. 76-136.
Thompson E.P., 1974, *Patrician Society, Plebeian Culture*, in «Journal of Social History», VII, pp.
Thompson E.P., 1991, *Customs in Common*, London, Merlin Press.
Thompson M.P., 1986, *The History of Fundamental Law in Political Thought from the French Wars of Religion to the American Revolution*, in «American Historical Review», 91, pp. 1103-1128.
Tilly C. (ed), 1975, *The Formation of National States in Western Europe*, London-Princeton, Princeton University Press.
Tilly C., 1990, *Coercion, Capital, and European States, AD 990-1990*, Oxford, Basil Blackwell.
Tilly C., 1993, *European Revolutions 1492-1992*, Oxford, Blackwell.
Tilly C.-Blockmans W.P. (edd), 1994, *Cities and the rise of states in Europe, A.D. 1000 to 1800*, Boulder, Westview Press.
Tode S., 1994, *Stadt im Bauernkrieg 1525: Strukturanalytische Untersuchungen*

zur Stadt im Raum anhand der Beispiele Erfurt, Mühlhausen/Thür., Langensalza und Thamsbrück, Frankfurt am Main, Lang.

Tönnies F., 1925, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, Stuttgart, Frommanns Verlag.

Tönnies F., 1935, *Geist der Neuzeit*, Leipzig, Buske.

Tosel A., 1984, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-politique*, Paris, Aubier-Montaigne.

Tosel A., 1985, *La théorie de la pratique et la function de l'opinion publique dans la philosophie de Spinoza*, in «Studia spinozana», I, pp. 183-208.

Troeltsch E., 1907, *Das Wesen der modernen Welt*, in «Preußische Jahrbücher», 128.

Troeltsch E., 1911a, *Das stoisch-christliche und das moderne profane Naturrecht*, in «Historische Zeitschrift», CVI.

Troeltsch E., 1911b, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, München-Berlin, Duncker & Humblot.

Troeltsch E., 1912, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 2 voll., Tübingen, Mohr.

Troßbach W., 1987, *Soziale Bewegung und politische Erfahrung-Bäuerlicher Protest in hessischen Territorien 1648-1806*, Weingarten, Drumlin.

Trumbach R., 1978, *The Rise of the Egalitarian Family: Aristocratic Kinship and Domestic Relations in Eighteenth-Century England*, New York -London, Academic Press.

Tuck R., 1979, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tuck R., 1993, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press.

Underdown D., 1985a, *Rebel, Riot, and Rebellion. Popular Politics and Culture in England: 1603-1660*, Oxford, Clarendon.

Underdown D., 1985b, *The Taming of Scold: The Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England*, in Fletcher-Stevenson (edd) 1985, pp. 116-136.

Underdown D., 1992, *Fire from Heaven. The Life of an English Town in the Seventeenth Century*, London, Harper Collins.

Underdown D., 1996, *A Freeborn People: Politics and the Nation in Seventeenth-Century England*, Oxford, Clarendon.

Vasoli C., 1980, *La cultura delle corti*, Bologna, Cappelli.

Vaughan D.M., 1954, *Europe and the Turk. A Pattern of Alliances 1350-1750*, Liverpool, Liverpool University Press.

Venturi F., 1969, *Settecento riformatore*, vol. I: *Da Muratori a Beccaria*, Torino, Einaudi.

Venturi F., 1972, *Settecento riformatore*, vol. II: *La chiesa e la repubblica entro i loro limiti*, Torino, Einaudi.

Venturino D., 1993, *Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers* (1658-1722), Firenze, Le Lettere.

Vickers B., 1984, *Analogy versus Identity. The Rejection of Occult Symbolism, 1580-1680*, in Vickers B. (ed), *Occult and Scientific Mentality in the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 95-164.

Vierhaus R. (ed), 1977, *Herrschaftsverträge, Wahlkapitulationen, Fundamentalgesetze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Villari R., 1967, *La rivolta antispagnola a Napoli. Le origini 1585-1647*, Bari, Laterza.

Villari R., 1994, *Per il re o per la patria: la fedeltà nel Seicento*, Bari-Roma, Laterza.

Viroli M., 1994, *Dalla politica alla ragion di stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Roma, Donzelli.

Visentin S., 1997, *Introduzione* in S. Castellion, *La persecuzione degli eretici*, Torino, La Rosa, pp. VII-LVII.

Vogler B., 1983, *Études sur les villes en Europe occidentale: milieu du XVIIe siècle à la veille de la Révolution française*, vol. II: *La Rhénanie*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, pp. 387-469.

Voss J., 1972, *Das Mittelalter im historischen Denken Frankreichs. Untersuchungen zur Geschichte des Mittelalterbegriffes und der Mittelalterbewertung von der zweiten Halfte des 16. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, München, Fink.

Vovelle M., 1974, *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort aux 17e et 18e siècles*, Paris, Gallimard.

Walzer M., 1965, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Weatherill L., 1988, *Consumer Behaviour and Material Culture in Britain, 1660-1760*, London-New York, Methuen.

Webb S. e B., 1906-1908, *English Local Government from the Revolution to the Municipal Corporation Act*, Vol. I**:** *The Parish and the County*, vol. II: *The Manor and the Borough*, London, Longman.

Weber M., 1905, *Die protestantische Ethik und der "Geist" der Kapitalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», XX, pp. 1-54, XXI, pp. 1-110.

Weber M., 1920-21, *Die Stadt. Eine soziologische Untersuchung*, in «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», LVII, pp. 621-772.

Weber W., 1992, *Prudentia gubernatoria. Studien zur Herrschaftslehre in der deutschen politischen Wissenschaft des 17. Jahrhunderts*, Tübingen, Niemeyer.

Wehler H.-U., 1987, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte.* Vol. I: *Vom Feudalismus des Alten Reiches bis zur defensiven Modernisierung der Reformen 1700-1815*, München, Beck.

Weinacht P.L., 1968, *Staat. Studien zur Bedeutungsgeschichte des Wortes von den Anfängen bis ins 19. Jahrhundert*, Berlin, Duncker & Humblot.

Weinacht P.L., 1969, *«Staatsbürger». Zur Geschichte und Kritik eines politischen Begriffs*, in «Der Staat», VIII, pp. 41-63.

Weinstein D., 1970, *Savonarola and Florence: Prophecy and Patriotism in the Renaissance*, Princeton N.J., Princeton University Press.

Weis E., 1970, *Ergebnisse eines Vergleichs der grundherrschaftlichen Strukturen Deutschlands und Frankreichs vom 13. bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts*, in «Vierteljahrschrift für Sozial und Wirtschaftsgeschichte», LVII, pp. 1-14.

Wessel H., 1978, *Zweckmäßigkeit als Handlungsprinzip in der deutschen Regierungs- und Verwaltungslehre der frühen Neuzeit*, Berlin, Duncker & Humblot.

Wexler V.G., 1979, *David Hume and the History of England*, Philadelphia, American Philosophical Society.

Willoweit D., 1975, *Rechtsgrundlagen der Territorialgewalt. Landesobrigkeit, Herrschaftsrechte und Territorium in der Rechtswissenschaft der Neuzeit*, Köln-Wien, Böhlau.

Willoweit D., 1978, *Struktur und Funktion intermediärer Gewalten im Ancien Régime*, in Aa. Vv., *Gesellschaftliche Strukturen als Verfassungsproblem. Intermediäre Gewalten, Assoziationen, Öffentliche Körperschaften im 18. und 19. Jahrhundert*, Berlin, Duncker & Humblot, pp. 9-50.

Willoweit D., 1990, *Deutsche Verfassungsgeschichte: vom Frankenreich bis zur Teilung Deutschlands. ein Studienbuch*, München, Beck.

Wilson K., 1998, *The Sense of the People. Politics, Culture and Imperialism in England, 1715-1785*, Cambridge -New York -Melbourne, Cambridge University Press.

Winch D., 1978, *Adam Smith's Politics. An Essay in Historiographic Revision*, Cambridge, Cambridge University Press.

Wolfe M. (ed), 1997, *Changing Identities in Early Modern France*, Durham, Duke University Press.

Wolffe M., 1997b**,** *Gentry Leaders in Peace and War: the Gentry Governors of Devon in the Early Seventeenth Century*, Exeter, University of Exeter Press.

Wolgast E., 1977, *Die Wittenberger Theologie und die Politik der evangelischen Stände: Studien zu Luthers Gutachten in politischen Fragen*, Gütersloh, Guetersloher Verlagshaus Mohn.

Wolin S.S., 1960, *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought*, Boston, Little, Brown and Co.

Woolf D.R., 1990, *The Idea of History in Early Stuart England. Erudition, Ideology and 'the Light of Truth', from the Accession of James I to the Civil War*, Toronto, University of Toronto Press.

Wootton D. (ed), 1994, *Republicanism, Liberty and Commercial Society 1649-1776*, Stanford, Stanford University Press.

Wulf S., 1991, *Arbeit und Nichtarbeit in norddeutschen Städten des 14. bis 16. Jahrhunderts. Studien zur Geschichte sozialer Zeitordnung*, Hamburg, Krämer.

Wunder H., 1986, *Die bäuerliche Landgemeinde in Deutschland*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Wurgler A., 1995, *Unruhen und Öffentlichkeit. Städtische und ländliche Protestbewegungen im 18. Jahrhundert*, Tübingen, Bibliotheca-Academica-Verlag.

Wyduckel D., 1979, *Princeps legibus solutus: eine Untersuchung zur frühmodernen Rechts- und Staatslehre*, Berlin, Duncker & Humblot.

Wyduckel D., 1984, *Ius publicum: Grundlagen und Entwicklung des öffentlichen Rechts und der deutschen Staatsrechtswissenschaft*, Berlin, Duncker & Humblot.

Young B.W., 1998, *Religion and Enlightenment in Eighteenth-Century England. Theological Debate from Locke to Burke*, Oxford, The Clarendon Press.

Zagorin P., 1954, *A History of Political Thought in the English Revolution*, London, Routledge & Kegan Paul.

Zagorin P., 1982, *Rebels and Rulers, 1500-1660*, vol. I: *Society, States and early Modern Revolution: Agrarian and Urban Rebellions*; vol. II: *Provincial Rebellion: Revolutionary Civil Wars, 1560-1660*, Cambridge, Cambridge U.P.

Zaller R., 1993, *The Figure of the Tyrant in English Revolutionary Thought*, «Journal of the History of Ideas», LIII, pp. 585-610.

Zanini A., 1995, *Genesi imperfetta. Il governo delle passioni in Adam Smith*, Torino, Giappichelli.

Zarka Y.-C. (ed), 1994, *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théorie de la raison d'État aux XVI[e] et XVII[e] siècles*, Paris, Presses Universitaires de France.

Zarri G., 1990, *Le sante vive: cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Zarri G. (ed), 1991, *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier.

Zimmerman C., 1996, *Grenzen des Veränderbaren im Absolutismus. Staat und Dorfgemeinde in der Markgrafschaft Baden*, in «Aufklärung», 9, pp. 25-44.

Zimmerman S.-Weissman R.F.E. (edd), 1989, *Urban Life in the Renaissance*, Newark, University of Delaware Press.

IDENTITÀ E RELIGIONE – RELIGIONE E IDENTITÀ

a cura del gruppo di lavoro della Cattedra di Storia moderna
dell'Università di Freiburg/Breisgau
(Prof. WOLFGANG REINHARD)

BIBLIOGRAFIA

Aagaard J., 1994, *Die Zukunft des Christentums – wird es seine Identität verlieren?,* in «Lutherische Kirche in der Welt», XLI, pp. 191-205.

Ackerman W., 1997, *Varieties of Jewishness,* in «Journal of Israeli History», XVIII, pp. 47-55.

Al-Azami T.-H., 1994, *Religion, Identity, and State in Modern Islam,* in «Muslim-World», 84, pp. 334-341.

Albrecht C., 1951, *Psychologie des mystischen Bewußtseins,* Bremen, Mathias Grunewald.

Allen D. (ed), 1992, *Religion and political conflict in South Asia: India, Pakistan, and Sri Lanka,* Westport, Greenwood Press.

Andermann U., 1989, *Das Kanonissenstift Schildesche von der Reformation bis zur Auflösung. Ein gemischter Konvent im Zeitalter des Konfessionalismus,* in U. Andermann (ed), *Stift und Kirche Schildesche 939-1810. Festschrift zur 1050-Jahr-Feier,* Singmarinen, Thorbecke, pp.67-110.

Angehrn E., 1985, *Geschichte und Identität,* Berlin, De Gruyter.

Armstrong M.J., 1990, *Christianity and Maori ethnicity in the South Island of New Zealand,* in J. Barker (ed), *Christianity in Oceania*, Lanham, University Press of America, pp. 237-258.

Audisio G., 1996, *Die Waldenser. Die Geschichte einer religiösen Bewegung,* München, Holdenbourg.

Audisio G., 2000, *Religion et Identité,* Aix-en-Provence, Telemme.

Australian Association for the Study of Religions (Flinders University), 1986, *Identity, Issues and World Religions,* Bedford Park, Finders University Press.

Avis P., 1998, *The distinctiveness of Anglicanism,* in C. Podmore *Community, Unity, Communion*, London, Church House Publishing, 141-155.

Badone E., 1995, *Creating the Nation in Provincial France,* in «Journal of Church and State», XXXVII, pp. 901-902.

Bahlcke J.-Strohmeyer A. (edd), 1999, *Konfessionalisierung,* in *Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat*, Gesellschaft und Kultur, Stuttgart, Klett-Cotta.

Bailey E., 2000, *The Secular Faith Controversy: Religion,* London, Continuum.

Bakan D., 1954, *Freud's Jewishness and his psychoanalysis,* in «Judaism», III, pp. 20-26.

Barker E. (ed), 1994, *Religion, Culture and Identity,* in «Social Compass», XLI, pp. 9-192.

Barnard T.C., 1990, *Crisis of Identity among Irish Protestants 1641-1685,* in «Past and Present», 127, pp. 39-83.

Barot R. (ed), 1993, *Religion and ethnicity: minorities and social change in the metropolis,* Kampen, Kok Phoros Publishing House.

Barth H.M., 1997, *Rechtfertigung und Identität,* in «Pastoraltheologie», LXXXVI, 3, pp. 88-102.

Bartholomeusz T., 1998, *Spiritual Wealth and Neo-Orientalism,* in «Journal of Ecumenical Studies», XXXV, pp. 19-32.

Bastenier A., 1998a, *L'incidence du facteur religieux dans la "conscience ethnique" des immigés marocains en Belgique,* in «Social Compass», XLV, 2, pp. 195-218.

Bastenier A. (ed), 1998b, *Religion, Multicultural Contexts and Ethnic Identity,* in «Social Compass», XLV, 2, pp. 195-277.

Basu K. (ed), 1996, *Unravelling the nation: sectarian conflict and India's secular identity,* New York, Macmillan.

Beach S.W., 1977, *Religion and political change in Northern Ireland,* in «Sociological Analysis», XXXVIII, pp. 37-48.

Beals R.C., 1978, *Religion and identity,* in «Internationales Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie», XI, pp. 147-162.

Becker T.P., 1989, *Konfessionalisierung in Kurköln. Untersuchungen zur Durchsetzung der katholischen Reform in den Dekanaten Ahrgau und Bonn anhand von Visitationsprotokollen 1583-1761,* Bonn, University Dissertation.

Becker-Huberti M., 1978, *Die tridentinische Reform im Bistum Münster unter Fürstbischof Christoph Bernhard v. Galen 1650-1678. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Reform,* Münster, Aschendorff.

Benassar B.-L., 1991, *I cristiani di Allah,* Milano, Rizzoli.

Berger P.L., 1970, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz,* Frankfurt a.M., Fischer.

Berger P.L., 1973, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a.M., Fischer.

Bernhardt R., 1996, *Offen für andere, treu zu sich selbst. Christliche Identität bildet sich im Dialog,* in «Evangelische Kommentare», XXIX, 6, pp. 347-349.

Bharati A., 1985, *The self in Hindu thought and action,* in *Culture and self*, New York, Macmillan, pp.185-230.

Bianchi U. (ed), 1994, *The notion of "Religion" in Comparative Research (Selected Proceedings of the XVIth Year Congress, Rome 1990),* Roma, L'Erma di Bretschneider.

Bireley R., 1999, *The refashioning of Catholicism, 1450-1700. A reassessment of*

the Counter-Reformation, Basingstoke, Macmillan.

Bizeul Y., 1993, *Identité protestante en France et référence au passé,* in N. Belmont- F. Lautman (edd), *Ethnologie des faits religieux en Europe*, Paris, Méridiens Klincksieck.

Boge B., 1993, *Literatur für das "Catholische Teutschland". Das Sortiment der Kölner Offizin Wilhelm Friessem im Zeitraum 1638-1668,* Tubingen, Niemeyer.

Böhme G., 1997, *Identität,* in C. Wulf (ed), *Vom Menschen*: *Handbuch historische Anthropologie*, Weinheim, Beltz.

Bond E.L., 1997, *England's soteriology of empire and the roots of colonial identity in early Virginia,* in «Anglican and Episcopal history», LVI, 4, pp. 471-499.

Bossy J., 1976, *The English Catholic community, 1570-1850,* London, Leicester University.

Bossy J., 1984, *Catholicity and Nationality in the North European Counter-Reformation,* in «Studies in Church History», XVIII, pp. 285-308.

Bottigheimer K.S.-Lotz-Heumann U., 1998, *The Irish Reformation in European Perspective,* in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXXIX, pp. 268-309.

Braun H.-J., 1993, *Elemente des Religiösen. Aufbau und Zerfall seiner Phänomene,* Zürich, Artemis & Winkler.

Brednich R.W., 1998, *Die Hutterer. Eine alternative Kultur in der modernen Welt,* Freiburg, Herder.

Breuer D. (ed), 1984a, *Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit*: studien *zur religiösen Literatur des 17. Jahrhunderts in Deutschland*, Amsterdam, Rodopi.

Breuer D., 1984b, *Absolutistische Staatsreform und neue Frömmigkeitsformen. Überlegungen zu einer Frömmigkeitsgeschichte der frühen Neuzeit aus literaturhistorischer Sicht,* in *Frömmigkeit in der Frühen Neuzeit*, Amsterdam, Rodopi, pp. 5-25.

Breuer D. (ed), 1995, *Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock* (Wolfenbütteler Arbeiten zur Barockforschung), Wiesbaden, Harrassowitz.

Breuer D., 1997, *Konfessionelle Vorbehalte in der Frühneuzeitforschung und ihre Folgen für die bibliothekarische Sammlung und Erschließung,* in «Bibliothek und Wissenschaft», 30, pp. 50-58.

Bruce S., 1999, *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory,* Oxford, Clarendon Press.

Brückner W.-Blickle P.-Breuer D., 1985, *Literatur und Volk im 17. Jahrhundert. Probleme populärer Kultur in Deutschland,* Wiesbaden, Harrassowitz.

Brückner W.-Korff G.-Scharfe M., 1986, *Volksfrömmigkeitsforschung,* Würzburg-München, Oldenbourg.

Bruggisser T., 1990, *Frömmigkeitspraktiken der einfachen Leute in Katholizismus und Reformiertentum. Beobachtungen des Luzerner Stadt-schreibers Renward Cysat (1545-1614),* in «Zeitschrift für historische Forschung», XVII, pp. 1-26.

Brümmer V., 1996, *Religious Belief and Personal Identity,* in «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie», XXXVIII, 2, pp. 155-165.

Bujanda J.-M.de, 1986-1996, *Index des livres interdits,* Sherbrooke (Quebéc), Centre d'Études de la Renaissance.

Burkle H., 1977, *Der Glaube an Gott in Hinduismus und Christentum,* in «Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft», LXI, pp. 177-187.

Chaix G., 1994, *De la cité chrétienne a la métropole catholique. Vie religieuse et conscience civique a Cologne au XVIe siècle,* Lille (microfiche).

Charm S.Z., 1996, *The Varieties of Modern and Postmodern Jewish Identity,* in «Religious Studies Review», XXII, 3, pp. 215-222.

Chartier R., 1989, *Die unvollendete Vergangenheit. Geschichte und die Macht der Weltauslegung,* Berlin, Duncker und Humblot.

Chatellier L., 1987, *L'Europe des dévots,* Paris, Flammarion.

Chatellier L., 1989, *The Europe of the Devout: the Catholic Reformation and the formation of a new society,* Cambridge, Hutchinson.

Chong K.H., 1998, *What It Means To Be Christian: The Role of Religion in The Construction of Ethnic Identity And Boundary Among Second-Generation Korean Americans,* in «Sociology of Religion», LIX, pp. 259-286.

Christensen A., 1988, *When Muslim identity has different meanings: religion and politics in contemporary Afghanistan,* in *Islam,* London, Macmillan, pp. 143-154.

Christian W.A., 1981, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain,* Princeton, Princeton University Press.

Christin Olivier, 1991, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique,* Paris, Ed. du Minuit.

Claydon T.-McBride I., 1998, *Protestantism and National Identity. Britain and Ireland, c. 1650-1850,* Cambridge, Cambridge University Press.

Cleve R.L., 1988, *The Triumph of Christianity: Religion as an Instrument of Control,* in T. Yuge- M. Doi (ed), *Forms of control and Subordination in Antiquity,* Tokyo, The Society for Studies on Resistance Movements in Antiquity-Brill, pp. 5340-542.

Cohen S.J.D., 1990, *Religion, ethnicity and "Hellenism" in the emergence of Jewish identity in Maccabean Palestine,* in P. Bilde (ed) *Religion and religious practice in the Seleucid kingdom*, Aarhus, Aahrus University Press, pp. 204-223.

Coleman J. (ed), 1995, *Religion and nationalism,* London, Macmillan.

Collange J.F., 1998, *Qu'est-ce une religion? Le religieux entre identité et altérité,* in «Études théologiques et religieuses», LXXIII, 4, pp. 557-570.

Collinson P.-Fletcher A. (edd), 1994, *Religion, culture and society in early modern Britain,* Cambridge, Cambridge University Press.

Colpe C., 1993, *Kleine Schriften,* Vol. I: *Zur wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion,* Vol. II: *Zu den kulturellen und politischen Verflechtungen der*

monotheistischen Religionen, Berlin, De Gruyter.
Colpe C., 1998, *Religionstypen,* in H. Cancik-B. Gladigow-K. H. Kohl (edd), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe,* Stuttgart, Reclam, pp. 425-434.
Comba R., 1991, *Il progetto di una società coercitivamente cristiana: gli Statuti di Amedeo VIII di Savoia,* in «Rivista storica italiana», CIII, pp. 33-56.
Conrad A., 1991, *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz; Bd. 142: Abteilung Religionsgeschichte)*,* Mainz, von Zabern.
Conrad A., 1997-98, *"Bald papistisch, bald lutherisch, bald schwenckfeldisch" Konfessionalisierung und konfessioneller Eklektizismus,* in «Jahrbuch fuer Schlesische Kirchengeschichte», LXXVI-LXXVII, pp. 1-25.
Cordes P.J., 1997, *Zur priesterlichen Identität,* in «Klerusblatt», LXXVII, 6, pp. 126-129.
Coreth A., 1982, *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich,* Wien, Oesterreichische Akademie der Wissenschaften.
Crahay R., 1978, *Censure romaine et censure genevoise au XVIe siècle,* in M. Peronnet (ed), *Les églises et leurs institutions au XVIe siècle,* Montpellier, Centre d'histoire de la Réforme et du protestantisme, pp.169-191.
Cressy D., 1989, *Bonfires and Bells. National Memory and the Protestant Calendar in Elizabethan and Stuart England,* Berkley-London, University Of California Press.
Crouzet D., 1990, *Les guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525 - vers 1610,* Champ Vallon, Seyssel.
Curran Ch.E., 1997, *The Catholic identity of Catholic institutions,* in «Theological studies», LVIII, 1, pp. 90-108.
Daiber K.F.-Luckmann Th. (edd), 1983, *Religion in den Gegenwartsströ-mungen der deutschen Soziologie,* München, Kaiser.
Dalmia V.- Stietencron H. von (edd), 1995, *Representing Hinduism: the construction of religious traditions and national identity,* New Delhi, Manohar.
Damrell J., 1978, *In Search for Identity: Youth, Religion and Culture,* Beverly Hills, Sage Publications.
Dann G.M.S., 1979, *Religion and cultural identity: the case of Umbanda,* in «Sociological Analyses», XL, pp. 208-225.
Davies Ch., 1992, *Religion, identity and the enforcement of morality,* in *Religion,* London, Macmillan, pp. 46-63; 264-267.
Davie G., 2000, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates,* Oxford, Clarendon.
Davies D.J. (ed), 1996, *Mormon identities in transition,* London, Cassel.
Davis C., 1980, *Our new religious identity,* in «Studies in Religion/Sciences religieuses», 9, pp. 25-39.
DeBernardi J., 1994, *Historical allusion and the defence of identity: Malaysian Chinese popular religion,* in Aa. Vv., *Asian visions of authority*, Honolulu,

University Of Hawaii Press. pp. 117-139.
Delius W., 1963, *Geschichte der Marienverehrung,* München-Basel, Reinhardt.
Di Simplicio O., 1994, *Peccato, penitenza, perdono. Siena 1575-1800. La formazione della coscienza nell'Italia moderna,* Milano, Franco Angeli.
Di Simplicio O., 1997, *Confessionalizzazione e identità collettiva – il caso italiano, Siena 1575-1800,* in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXXVIII, pp. 380-411.
Dolinar F.-Liebmann M.-Rumpler H.-Tavano L. (edd), 1994, *Katholische Reform und Gegenreform in Innerösterreich 1564-1628,* Klagenfurt, Hermagoras.
Döpmann H.D., 1997, *Kulturkampf der Kirchen, nationale und religiöse Identität in Südosteuropa,* in «Evangelische Kommentare», XXX, 3, pp. 152-154.
Doran S.-Durston C., 1991, *Princes, Pastors and People. The church and religion in England 1529-1689,* London, SCM.
Dressler B., 1998, *Wie bilden sich heute religiöse Identitäten?,* in «Pastoraltheologie», LXXXVII, 6, pp. 236-252.
Druyan N., 1994, *Yemenites in Israel. In search of a cultural identity,* in «Hebrew annual review», XIV, pp. 43-54.
Dubiel H., 1973, *Identität und Institution. Studien über moderne Sozialphilosophien,* Dusseldorf, Bertelsmann.
Dudley R.L., 1983, *"Adolescent heresy": the rejection of parental religious values,* in «Andrews-University-Seminary Studies», XXI, pp. 51-59.
Duffy E., 1992, *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England 1400-1580,* New Haven, Yale University Press.
Duke A.-Lewis G.-Pettegree A., 1992, *Calvinism in Europe, 1555–c.1620,* Manchester, Manchester University Press.
Dzaja S.M., 1984a, *Der bosnische Konfessionalismus. Ein Phänomen der weltgeschichtlichen Peripherie,* in «Saeculum», XXXV, pp. 267-292.
Dzaja S.M., 1984b, *Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. Voremanzipatorische Phase 1463-1804,* München, Oldenbourg.
Edwards D.L., 1986, *Christian England,* London, Leicester University Press.
Ehalt H.Ch. (ed), 1989, *Volksfrömmigkeit. Von der Antike bis zum 18. Jahrhundert,* Wien-Köln, Böhlau-Oesterreichische Akademie der Wissenschaften.
Ehrenpreis S., 1993, *"Wir sind mit blutigen Köpfen davongelaufen". Lokale Konfessionskonflikte im Herzogtum Berg 1550-1700,* Bochum, Winkler.
Eliade M.,1978, *Histoire des croyances et des idées religieuses,* Paris, Payot.
Elias. C., 1975, *Religion. Ein Jahrhundert theologischer, philosophischer, soziologischer und psychologischer Interpretationsansätze,* München, Beck.
Elizondo V., 1994, *Popular religion as the core of cultural identity in the Mexican American experience in the United States,* in *Enduring flame*, New York, Macmillan, pp. 113-132
Ellenson D., 1994, *Between Tradition and Culture: The Dialectics of Modern Jewish Religion and Identity,* Atlanta, Scholars Press.
Elwert G., 1989, *Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Grup-*

pen, in «KZSS», 41, pp. 440-464.
Enderle W., 1989, *Die katholischen Reichsstädte im Zeitalter der Reformation und der Konfessionsbildung,* in «ZRG KA», 75, pp. 228-269.
Erba A., 1979, *La Chiesa sabauda tra Clinque e Seicento. Ortodossia tridentina, gallicanesimo savoiardo e assolutismo ducale (1580-1630),* Roma, Herder.
Erikson E.H., 1973, *Identität und Lebenszyklus,* Frankfurt a.M, Fischer.
Eßer R., 1996, *Niederländische Exulanten im England des 16. und frühen 17. Jahrhunderts,* Berlin, De Gruyter.
Estel B., 1993, *Identität,* in H. Cancik-B. Gladigow-K. H. Kohl (edd), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe,* Stuttgart, Fischer, vol. III, pp. 193-210.
Euler W. A., 1990, *Unitas et Pax: Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues,* Würzburg-Altenberge, Telos Verlag.
Evans R., 1999, *Religion und Nation in Ungarn 1790-1849,* in Z.K. Lengyel-U.A. Wien (edd), *Siebenbürgen in der Habsburgermoanrchie,* Köln, Ulrich, pp.13-45.
Falconer A., 1997, *Ecumenism in Ireland,* in «Kirchliche Zeitgeschichte», X, pp. 74-88.
Fallding H., 1979, *Made in the likeness of God, or, the religious realization of human identity, or, religion without illusion,* in «Sociological Analyses», XL, pp. 147-157.
Feil E., 1986, *Religion. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
Felmy K.C., 1987, *Der Aufbruch der orthodoxen Laien in Polen-Litauen im 16. und 17. Jahrhundert,* in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», XCVIII, pp. 370-385.
Fletcher A.-Roberts P. (ed), 1994, *Religion, culture and society in Early Modern Britain,* Cambridge, Cambridge University Press.
Fletcher A.J., 1982, *The Origins of English Protestantism and the Growth of National Identity,* in «Studies in Church History», XVIII, pp. 309-318.
Ford C., 1993, *Creating the Nation in Provincial France: Religion and Political Identity in Brittany,* Princeton, Princeton University Press.
Fraas H.-J., 1990, *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
François E., 1991, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648-1806,* Sigmaringen, Thorbecke.
Frank M., 1986, *Die Unhintergehbarkeit von Individualität,* Franfurt a.M, Suhrkamp.
Freitag W., 1991, *Volks- und Elitenfrömmigkeit in der Frühen Neuzeit. Marienwallfahrten im Fürstbistum Münster,* Münster, Ardey Verlag.
Freitag W., 1995, *Heiliger Bischof und moderne Zeiten. Die Verhjerung des heiligen Ludger im Bistum Münster,* Münster, Ardey Verlag.
Friedeburg R. von, 1990, *Sozialdisziplinierung in England. Soziale Beziehungen auf dem Lande zwischen Reformation und "Great Rebellion", 1550-1642,* in

«Zeitschrift für historische Forschung», XVII, 4, pp. 385-418.
Friedeburg R. von, 1993, *Sündenzucht und sozialer Wandel. Earls Colne (England), Ipswich und Springfield (Neuengland) c. 1524-1690 im Vergleich,* Münster, Steiner.
Frykenberg R.E., 1994, *Accounting for fundamentalisms in South Asia: ideologies and institutions in historical perspective,* in M.E. Marty-R.S. Appleby (edd), *Accounting for fundamentalisms*, Chicago, University of Chicago Press. pp. 591-616.
Fuchs T., 1998, *Protestantische Heiligen-memoria im 16. Jahrhundert,* in «Historische Zeitschrift», CCLXVII, pp. 587-614.
Fulbrook M., 1983, *Piety and politics. Religion and the rise of absolutism in England, Württemberg and Prussia*, Cambridge, Cambridge University Press.
Gaines A.D., 1985, *Faith, fashion and family: religion, aesthetics, identity and social organization in Strasbourg,* in «Anthropological Quarterly», LVIII, pp. 47-62.
Geller J., 1997, *Identifying "someone who is himself one of them", recent studies of Freud's Jewish identity,* in «Religious Studies Review», XXIII, 4, pp. 323-331.
Gephart W.-Waldenfels H., 1999, *Religion und Identität im Horizont des Pluralismus,* Frankfurt, Campus Verlag.
Gibson W., 1998, *Religion and society in England and Wales 1689-1800,* Leicester, Leicester University Press.
Giddens A., 1992, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age,* Oxford, Clarendon.
Gilman S.L., 1994, *The Jewish nose: are Jews white? Or, the history of the nose job,* in Aa. Vv., *Other in Jewish thought and history*, New York, New York University Press, pp.364-401.
Glasse J., 1965, *Faith, history, and identity,* in «Harvard Theological Review», LVIII, pp. 437-444.
Goffmann E., 1959, *The Presentation of Self in Everyday Life*, London, Penguin Books.
Goffmann E., 1963, *Characteristics of Total Institutions,* in M.U.A. Stein (ed), *Identity and Anxiety*, London, Prentice Hall.
Goffmann E.,1975, *Stigma. Notes on management of spoiled identity*, London, Prentice Hall.
Goldenberg R., 1989, *Is there an "essence of Judaism" after all?,* in «Judaism», XXXVIII, pp. 21-27.
Gordis D.M.-Ben-Horin Y. (edd), 1991, *Jewish identity in America,* Los Angeles, Susan and David Wilstein Institute of Jewish Policy Studies.
Gordon B. (ed), 1996, *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe*, Avebury, Aldershot, vol. 2.
Greil A.L.-Robbins T. (edd), 1994, *Between sacred and secular: research and theory on quasi-religion,* Greenwich, Conn.-London, Jai Press.
Guroian V., 1994, *Religion and Armenian National Identity: Nationalism Old*

13Reinhard Pagina 283 Venerdì, 7 dicembre 2001 9:06

and New, in «Religion in Eastern Europe», XIV, pp. 23-30.

Häberlein M., 1999, *Reform, Authority and Conflict in the Churches of the Middle Colonies, 1700-1770,* in D.K. Adams- C. A. Minnen van (edd), *Religious and Secular Reform in America,* New York, New York University Press, pp.1-27.

Hagemann L., 1983, *Nikolaus von Kues im Gespräch mit dem Islam,* Altenberge, Verlag für Christl.-Islam, Schrifttum.

Hahn A., 1974, *Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft,* Frankfurt a. M., Herder.

Haigh Ch., 1993, *English Reformations. Religion, Politics, and Society under the Tudors,* Oxford, Clarendon.

Hamm B., 1992, *Reformation als normative Zentrierung von Religion und Gesellschaft,* in «Jahrbuch für Biblische Theologie», VII, pp. 241-279.

Hamm B., 1993, *Von der spätmittelalterlichen reformatio zur Reformation: der Prozeß der normativen Zentrierung von Religion und Geselllschaft in Deutschland,* in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXXIV, pp.7-82.

Hammond Ph.E., 1988, *Religion and the persistence of identity,* in «Journal for the Scientific Study of Religion», XXVII, pp. 1-11.

Hargrove B., 1977, *Rise of a new polytheism,* in «Religious Education», LXXII, pp. 459-472.

Harris T.-Seaward P.-Goldie M. (edd), 1990, *The Politics of Religion in Restoration England,* London, Macmillan.

Harrison P., 1990, *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment,* Cambridge, Cambridge University Press.

Hasan M. (ed), 1998, *Islam, communities and the nation: Muslim identities in South Asia and beyond,* New Delhi, Manohar.

Haydon C., 1993, *Anti-Catholicism in Eighteenth-Century England, c.1714-80,* Manchester, Manchester University Press.

Hayes V.C. (ed), 1986, *Identity issues and world religions*, London-New York, Saur.

Heine P., 1992, *Islam, Politik und Identität,* in *Ihr alle aber seid Brüder*, München, Oldenbourg.

Heiß G., 1989, *Konfessionsbildung, Kirchenzucht und frühmoderner Staat. Die Durchsetzung des "rechten" Glaubens im Zeitalter der Glaubensspaltung am Beispiel des Wirkens der Jesuiten in den Ländern Ferdinands I.,* in H.C. Ehalt (ed), *Volksfrömmigkeit,* Wien-Köln, P. Lang.

Hempelmann H., 1996, *Einheit durch Vielfalt? Wahrheitspluralismus als Integrationskonzept für eine Kirche in der Postmoderne,* in «Theologische Beiträge», LXXVII, 4, pp.197-213.

Hempton D.N., 1997, *The Ulster Protestant Frame of Mind: Past and Present,* in «Kirchliche Zeitgeschichte», 10, pp. 89-109.

Hengel M., 1969, *Judentum und Hellenismus. Studie zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr.,* Tübingen, Mohr.

Hengel M., 1976, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit,* Stuttgart, Fischer.

Henkel A., 1995, *Geistliche Erfahrung und Geistliche Übungen bei Ignatius von Loyola und Martin Luther. Die ignatianischen Exerzitien in ökumenischer Relevanz,* Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, P. Lang.

Henrich D., 1979, *"Identität" – Begriffe, Probleme, Grenzen,* in O. Marquard-K. Stierle (edd), *Identität,* München, Fink, pp. 133-186.

Herrmann P. (ed), 1996, *Glaubenskriege in Vergangenheit und Gegenwart,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Herzig A., 1980, *Das Problem der jüdischen Identität in der bürgerlichen Gesellschaft,* in Aa. Vv., *Deutsche Aufklärung und Judenemanzipation*, Tel Aviv, Institut fuer deutsche Geschichte-Universitaet Tel Aviv, pp. 243-262.

Hickman M.J., 1995, *Religion, Class and Identity: The State, the Catholic Church and the Education of the Irish in Britain,* Avebury, Aldershot.

Hickman M.J., 1996, *Incorporating and denationalizing the Irish in England: the role of the Catholic Church,* in *Religion and identity*, Waterloo, Ont., Laurier.

Hoffman Ph.T., 1984, *Church and Community in the Diocese of Lyon, 1500-1789,* New Haven, Yale University Press.

Hoge D.R., 1978, *Some Outlines of "Invisible Religion" in Middle Class America,* in «Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie», XI, pp.163-183.

Holmberg B., 1998, *Jewish versus Christian identity in the early Church?,* in «Revue biblique», CV, pp. 397-425.

Hoole S.R.H., 1991, *The Tamils: the problem of identity and religion,* in «Indian Church History Review», XXV, pp. 88-135.

Hopkins D.N., 1997, *Schwarz-amerikanische kirchliche Identität, prophetische Genealogie, gegenwärtiges Überleben und zukünftige Herausforderungen,* in «Dialog der Religionen», VII, 2, pp.141-148.

Hörsch N., 1994, *Republikanische Personennamen. Eine anthroponymische Studie zur Französischen Revolution,* Tübingen, Niermayer.

Hsia R. Po-Chia, 1984, *Society and Religion in Münster 1535-1618,* New Haven-London, Yale University Press.

Hudson W.S., 1970, *Nationalism and Religion in America: Concepts of American Identity and Mission,* New York, Harper Forum Press.

Hülsewiede B.-Schröder I.W. (edd), 1997, *Religion and identity in the Americas: anthropological perspectives from colonial times to the present,* Möckmuhl, Saurwein.

Hunold G.W., 1978, *Identitätstheorie: die sittliche Struktur des Individuellen im Sozialen,* in A. Hertz (ed), *Handbuch der christlichen Ethik*, Freiburg, Herder, vol. I, pp. 177-195.

Hutchison W.-R.-Lehmann H. (edd), 1994, *Many are chosen: divine election and western nationalism,* Minneapolis, Fortress Press.

Ivekovic I., 1998, *Problems of identity and the use and abuse of religion in Transcaucasia and Yugoslavia,* in Hasan (ed) 1998, pp. 461-480.

Jauss H.R., 1979, *Gottesprädikate als Identitätsvorgabe in der Augustinischen*

Tradition der Autobiographie, in Marquard O.-Stierle K. (edd), *Identität,* München, Fink, pp. 708-717.

Jenkins D.T., 1975, *The British: their identity and their religion,* London, SCM.

Josuttis M., 1998, *Identität und Konversion,* in D. Stollberg- A. Heyl von (edd), *Identität im Wandel in Kirche und Gesellschaft,* Stuttgart, Vandenhoeck & Ruprecht, pp.118-127.

Jung L.S., 1980, *Identity and Community: A Social Introduction to Religion,* New York, John Knox Press.

Kaempfert M. (ed), 1983, *Probleme der religiösen Sprache,* Darmstadt, Wissenschftliche Buchegesellschaft.

Kamper D.-Wulf Ch. (edd), 1987, *Das Heilige. Seine Spur in der Moderne,* Frankfurt a.M., Athenaeum.

Kastl M., 1988, *Das Schriftwort in Leopoldspredigten des 17. und 18. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Heiligenpredigt als lobender und beratschlagender Rede,* Wien, Braunmuller.

Katz J. (ed), 1975, *Role of religion in modern Jewish history: regional conferences,* Cambridge, The Association.

Kaye B.N., 1997, *"Classical Anglicanism", a necessary and valuable point of reference,* in «The Reformed Theological Review», LVI, 1, pp. 28-39.

Kehrer G., 1979, *Glaube und Identität: zum soziologischen Verständnis von Religion,* in *Theologie und Humanwissenschaften*, Bamberg, Bayer Verlag-Anstalt, pp. 17-34.

Kehrer G., 1998, *Religion, Definitionen der,* in H. Cancik-B. Gladigow-K. H. Kohl (edd), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe,* Stuttgart, Kohlhammer, vol IV, pp. 418-425.

Kemper H.-G., 1987, *Dt. Lyrik der frühen Neuzeit 2: Konfessionalismus,* Tübingen, Niemeyer.

Kerr D.A., 1992, *Religion, state and ethnic identity,* in D.A. Kerr (ed), *Religion, state and ethnic groups*, New York-Aldershot, New York University Press-Dartmouth Pub.

Keyes Ch.-F. (ed), 1994, *Asian visions of authority: religion and the modern states of east and southeast Asia,* Honolulu, University Of Hawaii Press.

Kippenberg H.-G., 1991, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft,* Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Kleber M., 1999, *The power of kings. Monarchy and religion in Europe 1589-1715,* New Haven-London, Yale University Press.

Klessmann M., 1998, *Identität und die Symbole des Glaubens, ein problematischer und chancenreicher Zusammenhang,* in D. Stollberg- A. Heyl von (edd), *Identität im Wandel in Kirche und Gesellschaft*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 128-137.

Klueting H., 1989, *Das Konfessionelle Zeitalter 1525-1648,* Stutgart, Ulmer.

Koschorke K. (ed.), 1998, *"Christen und Gewürze". Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Koslowski P. (ed), 1985, *Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien,* Tübingen, Mohr.

Kovács E., 1979, *Kirchliches Zeremoniell am Wiener Hof des 18. Jahrhunderts und Wandel von Mentalitäten und Gesellschaft,* in «MÖSTA», XXXII, pp. 109-142.

Kovács E., 1985, *Der heilige Leopold – Rex perpetuus Austriae?,* in «Jahrbuch des Stiftes Klosterneuburg», 13, pp. 159-211.

Krawarik H., 1988, *Neue Methoden zur Erforschung konfessioneller Strukturen der frühen Neuzeit,* in «AkuG», 70, pp. 375-410.

Krieg D., 1989, *Die Vornamen im Raum von Schwäbisch Gmünd vom 17. bis 19. Jahrhundert,* in «Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte», VIII, pp. 255-280.

Leder G., 1997, *Glaube und Vernunft, zur Identität des Akademikers heute,* in «Renovatio», LIII, 1, pp. 1-12.

Lefebure L. D., 1997, *Awakening and Grace: Religious Identity in the Thought of Masao Abe and Karl Rahner,* in «Cross-Currents», XLVII, pp. 451-472.

Lehmann H., 1980, *Das Zeitalter des Absolutismus. Gottesgnadentum und Kriegsnot,* Stuttgart, Kohlhammer.

Lehmann H., 1996, *Religion und Religiosität in der Neuzeit. Historische Beiträge,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Lehmann H.-Trepp A.-Ch. (edd), 1999, *"Im Zeichen der Krise". Religiosität in Europa im 17. Jahrhundert,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Leitner H., 1982, *Lebenslauf und Identität. Die kulturelle Konstruktion von Zeit in der Biographie,* Frankfurt a.M., Campus Verlag.

Lemm R., 1996, *Die Spanische Inquisition. Geschichte und Legende,* München, D.Taschenbuch-Verlag.

Lessa W.A.-Evon Z.V., 1962, *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach,* Evanston (III.)-Elmsford,N.Y., Row, Peterson and co.

Lewis P., 1994, *Islamic Britain: Religion, Politics and Identity among British Muslims,* London, Tauris.

Luckmann Th., 1963, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institutionen, Person und Weltanschauung,* Freiburg, Rombach.

Luckmann Th., 1967, *The invisible Religion,* New York, Macmillan.

Luckmann Th., 1979, *Persönliche Identität und Lebenslauf – gesellschaftliche Voraussetzungen,* in *Klingenstein, Biographie und Geschichtswissenschaft*, Wien, Verlag fuer Geschichte und Politik, pp. 29-46.

Luckmann Th., 1985, *Über die Funktion der Religion,* in Koslowski P. (ed), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft,* Tubingen, Mohr.

Luh J., 1995, *Unheiliges Römisches Reich. Der konfessionelle Gegensatz 1648-1806,* Potsdam, Verlag. F. Berlin-Brandemburg.

MacLellan J., 1998, *Buddhist identities in Toronto, the interplay of local, national and global contexts,* in «Social compass», XLV, 2, pp. 227-245.

Maluleke T.S., 1997, *In search of "the true character of African Christian identity", a review of the theology of Kwame Bediako,* in «Missionalia», XXV, 2, pp. 210-219.

Manor J., 1979, *Language, religion and political identity in Karnataka,* in D. Taylor-M. Yapp (edd), *Political identity in South Asia*, London, Curzon, pp. 170-190.

Marhold W. u.a., 1977, *Religion als Beruf,* vol. I*, Identität der Theologen,* vol. II*, Legitimation und Alternativen,* Stuttgart, Kohlhammer.

Martin D., 1981, *Personal identity and a changed church,* in D. Martin-P. Mullen (edd), *No alternative. The Prayer Book controversy*, Oxford, Blackwell, pp.12-22.

Maurer F. (ed), 1981, *Lebensgeschichte und Identität. Beiträge zur biographischen Anthropologie,* Frankfurt a.M., Fischer.

Mayntz R.-Rosewitz B.-Schimank U.,1988, *Differenzierung und Verselbständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme,* Frankfurt, Campus Verlag.

Mazzone U.-Turchini A. (edd), 1985, *Le visite pastorali,* Bologna, Il Mulino.

McGrath T.G., 1990-91, *The Tridentine Evolution of Modern Irish Catholicism, 1563-1962: A Re-examination of the "Devotional Revolution",* in «Recusant History», XX, pp. 512-523.

Mead G.H., 1974, *Mind, Self and Society* (Lectures 1927, edited by Morris W.)*,* Chicago-London, University of Chicago Press.

Mentzer R.A. Jr., 1994, *Blood and Belief. Family Survival and Confessional Identity among the Provincial Huguenot Nobility,* West Lafayette, Purdue University Press.

Mews S. (ed), 1982, *Religion and national identity*, London, Blackwell.

Meyerson M.D., 1991, *The Muslims of Valencia in the age of crusade,* Berkeley, Blackwell.

Mill J.S., [1853-54] 1984, *Die Nützlichkeit der Religion,* in J. S. Mill, *Drei Essays über Religion (1874)*, Stuttgart, Reclam.

Mitchell J., 1993, *Not by Reason Alone: Religion, History, and Identity in Early Modern Political Thought,* Chicago, University of Chicago Press.

Mitterauer M., 1993, *Ahnen und Heilige. Namengebung in der europäischen Geschichte,* München, Beck.

Mol H. (ed), 1978, *Identity and religion: international, cross-cultural approaches,* Beverly Hills-London, Sage Publications.

Mol H., 1976, *Identity and the Sacred. A sketch for a new social-scientific theory of religion*, London, Blackwell.

Mol H., 1978, *The identity model of religion: how it compares with nine other theories of religion and how it might apply to Japan,* in *International conference on sociology of religion, 15th*, Tokyo, Tokyo University Press, pp. 247-268.

Mol H., 1982, *The Firm and the Formless: Religion and Identity in Australia,* Waterloo Ont., Trinity Press.

Mol H., 1982, *The Fixed and the Fickle: Religion and Identity in New Zealand,* Waterloo Ont., Trinity Press.

Mol H., 1985, *Faith and Fragility: Religion and Identity in Canada,* Burlington, Trinity Press.

Mol H., 1986, *Religion and identity: a dialectical interpretation of religious phenomena,* in *Identity issues and world religions*, London-New York, Saur.

Mol H., 1993, *Religion and Eskimo identity in Canada,* in M.E. Marty (ed), *Native American religion and Black Protestantism*, New York, Saur.

Montanari D., 1987, *Disciplinamento in terra veneta. La diocesi di Brescia nella seconda metà del XVI secolo,* Bologna, Il Mulino.

Montefiore A., 1993, *Structures of personal identity and cultural identity,* in *Jewish identity*, Philadelphia, The Van Leer Jerusalem Institute, pp. 212-242.

Mörth I., 1978, *Die gesellschaftliche Wirklichkeit von Religion. Grundlegung einer allgemeinen Religionstheorie,* Stuttgart, Kohlhammer.

Müller M.G., 1997, *Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557-1660),* Berlin, Akad.-Verlag.

Münch P., 1978, *Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. u. 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel),* Stuttgart, Klett-Cotta.

Musisi N.B., 1999, *Morality as identity, the missionary moral agenda in Buganda, 1877-1945,* in «Journal of Religious History», XXIII, 1, pp. 51-74.

Musteikus A., 1988, *The Reformation in Lithuania. Religious Fluctuations in the Sixteenth Century,* Irvington, Columbia University Press.

Myers R.J. (ed), 1986, *Religion and the state: the struggle for legitimacy and power,* Beverly Hills-Koln, Brill.

Nagano P.M., 1996, *My theological and identity odyssey,* in «Journal of Asian and Asian American Theology», I, 1, pp. 4-9.

Nase E.-Scharfenberg J. (edd), 1977, *Psychoanalyse und Religion,* Darmstadt, Wissenschftliche Buchgesellschaft.

Nebel R., 1996, *Unsere Liebe Frau von Guadalupe. Kulturelle Identitätsfindung und Inkulturation in Mexiko,* in «Wort und Antwort», XXXVII, 2, pp. 77-82.

Nesti A., 1980, *Religion et classe ouvrière dans les sociétés industrielles: une hypothèse de recherche,* in «Social Compass», XXVII, pp. 169-190.

Niethammer L., 2000, *Kollektive Identität,* Reinbek, Rowohlt.

Nischan B., 1994, *Prince, People, and Confession. The Second Reformation in Brandenburg,* Philadelphia, University of Philadelphia Press.

Oelke H., 1992, *Die Konfessionsbildung des 16. Jhdts. im Spiegel illustrierter Flugblätter,* Berlin-New York, De Gruyter.

Oerter R., 1980, *Zur Transformation des Religiösen in der modernen Gesellschaft,* in «Archiv für Religionspsychologie», XIV, pp. 70-91.

Olins W., 1990, *Corporate Identity, Strategie und Gestaltung,* Frankfurt-New York, Campus Verlag.

Oliveira P. A. Ribeiro de, 1994, *Religion and Politics in Brazil,* in «Social Compass», XLI, pp. 459-570.

Olivier Ch., 1991, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique,* Paris, Les éditions du Minuit.

Onasch K., 1996, *Die Ikone und die Identität der slavisch-orthodoxen Völker,* in

M. Schneider-W. Berschin (edd), *Ab Oriente et Occidente*, St. Ottilien, EOS-Verlag, pp.307-321.

O'Sullivan P. (ed), 1996, *Religion and identity,* London, Leicester University Press.

Oswald J., 1944, *Die baierischen Landesbistumsbestrebungen im 16. und 17. Jahrhundert,* in «ZSRG Kann», 64, pp. 224-264.

Paleari J., 1986, *Identidade e alteridade,* in Aa. Vv., *Inculturacao e libertacao*, Sao Paulo, Am Ediçoes, pp. 27-40.

Paltz E., 1985, *Religion and National Identity,* in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», XCVI, pp. 405-408.

Pammer M., 1994, *Glaubensabfall und Wahre Andacht. Barockreligiosität, Reformkatholizismus und Laizismus in Oberösterreich 1700-1820,* München, Oldenbourg.

Parsons G., 1993, *Filling a void? Afro-Caribbean identity and religion,* in G. Parsons (ed), *Growth of religious diversity*, London, Routledge, vol. 1, pp. 243-273.

Payne S.G., 1991, *Die Kirche und der Übergangsprozeß,* in Bernecker W.L.-Oehrlein J.(edd), *Spanien heute,* Frankfurt, Vervuert, pp.105-120.

Pentikainen J., 1994, *Shamanism as the expression of northern identity,* in I. Takashi- Y. Takako (edd), *Circumpolar religion and ecology*, Tokyo, University of Tokyo Press., pp. 375-401.

Perez Villanueva J.-Escandell Bonet B. (edd), 1984-1993, *Historia de la Inquisición en España y América*, 3 voll., Madrid, BACr.

Perry N.-Echeverria L., 1989, *Under the Heel of Mary*, London, Routledge.

Pfleiderer G., 1996, *Protestantisches Christentum in der postmodernen Moderne. Versuch einer Identitätsbeschreibung,* in «Praktische Theologie», XXXI, 1, pp. 3-19.

Pillorcet R., 1988, *Le complot papiste dans l'imaginaire anglais au XVII siècle,* in «StorStor», 13, pp. 119-135.

Pohl R., 1989, *Religiöse Lebensformen im Herzogtum Jülich: zur Interpretation landesherrlicher "Visitationsberichte" 1530-1560,* Jülich, Verlag. D. Joseph-Kuhl-Ges.

Post P., 1996, *Rituals and the function of the past, rereading Eric Hobsbawm,* in «Journal of Ritual Studies», X, 2, pp. 85-107.

Prestwich M. (ed), 1985, *International Calvinism 1541-1714,* Oxford, Clarendon Press.

Pritchard A.J., 1979, *Catholic loyalism in Elizabethan England,* Chapel Hill, University of North Caroline Press.

Prorok C., 1994, *Hindu temples in the western world: a study in social space and ethnic identity,* in S.M. Bhardwaj-G. Rinschede-A. Sievers (edd), *Pilgrimage in the Old and New World*, Berlin, Reimer, pp. 95-108.

Prosperi A., 1969, *Tra evangelismo e controriforma, G.M. Giberti: (1495-1543),* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

Prosperi A., 1996, *Tribunali di coscienza. Inquisitori, confessori, missionari,* To-

rino, Einaudi.
Prosperi A., 1999, *America e apocalisse e altri saggi,* Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici.
Queen E.L., 1996, *The formation and reformation of religious identity,* in «Religious education», XCI, 4, pp. 489-495.
Rabouteau A.J., 1994, *Exodus, Ethiopia, and racial messianism: texts and contexts of African American chosenness,* in W.R. Hutchison-H. Lehmann (edd), *Many are chosen. Divine election and Western nationalism*, Minneapolis, Fortress Press, pp. 175-196.
Raem H.A., 1996, *Dialog ohne Ende? Hermeneutische Überlegungen zur Gemeinsamen Erklärung des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche zur Rechtfertigungslehre,* in «Catholica», (M), L, pp. 232-246.
Ranger T.O., 1987, *Religion, development and African Christian identity,* in Petersen K.H. (ed), *Religion, development and African identity,* Uppsala, Seminar Proceedings from Scandinavian Institute of African Studies, pp. 29-57.
Reinhard W., 1981, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa,* in Reinhard W. (ed), *Ausgewählte Abhandlungen,* Berlin, Duncker & Humblot, pp. 103-125.
Reinhard W., 1983, *Zwang zur Konfessionalisierung?,* in W. Reinhard, *Ausgewählte Abhandlungen*, Berlin, Duncker & Humblot, pp.127-147.
Reinhard W., 1995, *Die fundamentalistische Revolution. Partikularistische Bewegungen der Gegenwart und ihr Umgang mit der Geschichte,* Freiburg, Rombach.
Reinhard W.-Schilling H. (edd), 1995, *Die katholische Konfessionalisierung,* Gütersloh-Münster, Haus Mohn.
Répertoire des visites pastorales de la France, 1977, *Première série: Anciens diocèses (jusqu'en 1790),* 1, Paris, Ed. CNRS.
Reusch F.H. (ed), 1886, *Die Indices Librorum Prohibitorum des sechszehnten Jahrhunderts gesammelt und herausgegeben,* Tübingen, s.s.
Reventlow H. G., 1984, *The Authority of the Bible and the Rise of the Modern World,* London, SCM.
Rhys J.H.W., 1991, *Religion and national identity,* in «ARC», 19, pp. 47-58.
Richardson J.P., 1998, *"To our own people only", re-owning original Anglicanism,* in «The Churchman», CXII, 2, pp. 124-130.
Ringeling H., 1978, *Christliche Ethik im Dialog mit der Anthropologie: das Problem der Identität,* in A. Hertz (ed), *Handbuch der christlichen Ethik*, Freiburg, Herder, vol. I, pp. 474-518.
Ringmar E., 1996, *Identity, interest and action. A cultural explanation of Sweden's intervention in The Thirty Year's War,* Cambridge, Cambridge University Press.
Rivers I., 1990, *Reason, Grace and Sentiment. A study of language of religion and ethics in England, 1660-1780,* Cambridge, Cambridge University Press.
Robbins K., 1993, *History, Religion and Identity in Modern Britain,* London, Hambledon Press.

Ross J.A., 1981, *Politics, religion, and ethnic identity in Turkey,* in M. Curtis (ed), *Religion and politics in the Middle East*, Boulder, Westview Press, pp. 323-347.

Ross K.R., 1995, *Christian Faith and National Identity: The Malawi Experience,* in «Journal of Theology for Southern Africa», XCIII, pp. 51-62.

Roth N., 1995, *Conversos, Inquisition and the expulsion of Jews from Spain,* Madison, University of Wisconsin Press.

Rublack H.-C. (ed), 1992, *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland,* Gütersloh, Haus Mohn.

Rupp G., 1986, *Religion in England 1689-1791,* Oxford, Clarendon.

Sachot M., 1985, *Comment le christianisme est-il devenu religio,* in «Revue des Sciences Religieuses», LIX, pp. 95-118.

Saint-Saëns A., 1995, *Art and Faith in Tridentine Spain (1545-1690),* New York-Bern, P.Lang.

Sander A.,1997, *To what extent is the Swedish Muslim religious?,* in S. Vertovec-C. Peach (ed), *Islam in Europe. The politics of religion and community*, London, Macmillan, pp. 179-210.

Sandkühler H.J.-Adhar R.(edd), 1996, *Das Selbst und das Fremde – der Streit der Kulturen,* Hamburg, Meiner.

Sargent S.D., 1990, *Saint's Cults and Naming Patterns in Bavaria, 1400-1600,* in «Catholic Historical Review», LXXVI, pp. 673-696.

Sauzet R. (ed), 1992, *Les frontières religieuses en Europe du XVe au XVIIe siècle,* Paris, Vrin.

Sauzet R., 1979, *Contre-réforme et Réforme catholique en Bas-Languedoc. Le diocèse de Nîmes au XVIIe s.,* Bruxelles-Louvain-Paris, Nauwelerts.

Schaab M. (ed),1993, *Territorialstaat und Calvinismus,* Stuttgart, Kohlhammer.

Schäfer Ch., 1995, *Das Simultaneum,* Frankfurt a.M.-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien, P. Lang.

Schär M., 1985, *Seelennöte der Untertanen. Selbstmord, Melancholie und Religion im Alten Zürich, 1500-1800,* Bern, University Diss.

Scharfenberg J., 1992, *Gib mir ein Symbol: Identitätsfindung durch religiöse Symbole,* in W. Engemann-R. Volp (edd), *Gib mir ein Zeichen: zur Bedeutung der Semiotik für theologische Praxis- und Denkmodelle*, Berlin-New York, De Gruyter, pp.247-254.

Scheler M.,1968, *Vom Ewigen im Menschen,* 4, Bern, Francke.

Schieder W. (ed), 1986, *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Schilling H. (ed), 1986, *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der "zweiten Reformation",* Gütersloh, Haus Mohn.

Schilling H., 1980, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung,* Gütersloh, Haus Mohn.

Schilling H., 1988, *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620,* in «Historische Zeitschrift», CCXLVI, pp. 1-45.

Schilling H., 1989, *Sündenzucht und frühneuzeitliche Sozialdisziplinierung. Die calvinistische presbyteriale Kirchenzucht in Emden vom 16.-19. Jahrhundert,* in G. Schmidt (ed), *Stände und Gesellschaft im Alten Reich,* Stuttgart, Fischer, pp. 265-302.

Schleiermacher F., 1967, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

Schlitt D.M., 1986, *Hegel on religion and identity,* in «Eglise et Theologie», XVII, pp. 195-221.

Schmidt H.R., 1992, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert,* München, Oldenbourg.

Schmidt H.R., 1995, *Dorf und Religion. Reformierte Sittenzucht in Berner Landgemeinden der Frühen Neuzeit,* Stuttgart, Fischer.

Schmidt H.R., 1997, *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung,* in «Historische Zeitschrift», CCLXV, pp.639-682.

Schmitz C.A. (ed), 1964, *Religionsethnologie,* Frankfurt a.M., Suhrkamp.

Schreiner K., 1993, *Fetisch oder Heilszeichen?,* in «Zeitschrift für historische Forschung», XX.

Schulte Ch., 1996, *Versuchte konfessionelle Neutralität im Reformationszeitalter. Die Herzogtümer Jülich-Kleve-Berg unter Johann III. und Wilhelm V. und das Fürstbistum Münster unter Wilhelm von Ketteler,* Stuttgart, Fischer.

Seidel H.W., 1993, *Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhundertwende,* Meisenheim am Glan, Hain.

Seidel Menchi S., 1987, *Erasmo in Italia 1520-1580,* Torino, Boringhieri.

Seidel Menchi S., 1993, *Erasmus als Ketzer. Reformation und Inquisition im Italien des 16. Jhdts.,* Leiden, Brill.

Shadid W.A.R.-Koningsveld P.S. van (edd), 1991, *The integration of Islam and Hinduism in Western Europe,* Kampen, Kok Phoros Publ. House.

Sharma A., 1986, *What is Hinduism: a sociological approach,* in «Social Compass», XXXIII, pp. 177-183.

Siahaan S.M., 1986, *Power structures, self identity and transcending consciousness,* in «East Asia Journal of Theology», IV, pp. 127-137.

Silberstein L.J.-Cohn R.L. (edd), 1994, *The Other in Jewish Thought and History,* New York University Press.

Sinha B.M., 1988, *Identity, temporality and nirvana: a Buddhist response to identity theory of religion,* in «Religious Traditions», XI, pp. 55-62.

Soergel P.M., 1993, *Wondrous in his saints. Counter-Reformation propaganda in Bavaria,* Berkeley, University of California Press.

Solt L.F., 1990, *Church and state in early modern England, 1509-1640,* New York, Oxford Univeristy Press.

Spaemann R., 1985, *Funktionale Religionsbegründung und Religion,* in *Philosophische Essays*, Stuttgart, Reclam, pp. 208-231.

Sprengler-Ruppenthal A., 1989, *Kirchenordnungen,* in «TRE», 18, pp. 670-707.

Spurr J., 1991, *The Restoration Church of England, 1646-1689,* Yale, Yale University Press.

Starkloff C.F., 1975, *American Indian religion and religio-cultural identity, in Liberation, revolution, and freedom,* New York, Seabury, pp. 108-123.

Steinacker P., 1997, *Das Wort vom Kreuz und das "Kruzifix-Urteil" des Bundesverfassungsgerichtes. Gedanken zur Frage nach der Identität der Evangelischen Kirche,* in «Zeitschrift für evangelische Ethik», XLI, 1, pp. 7-23.

Steindorff L., 1997, *Konfession und Nation im Raum des ehemaligen Jugoslawien. Ein Überblick vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart,* in «Kirchliche Zeitgeschichte», X, 1, pp. 122-137.

Stevenson L., 1998, *Religion and Cultural Identity,* in «Theology», CI, pp. 172-179.

Stieve F., 1876, *Das kirchliche Polizeiregiment in Bayern unter Maximilian I.,* München, Prieger.

Strauss G., 1978, *Luther's house of learning. Indoctrination of the young in the German Reformation,* Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Strong R., 1977, *The cult of Elizabeth. Elizabethan portraiture and pageantry,* London, University of California Press.

Sunden H., 1966, *Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Unter-suchung der Frömmigkeit,* Berlin, Topelmann.

Sundermeier T., 1997, *Evangelische Identität angesichts der Vielfalt der Religionen,* in «Evangelische Theologie», LVII, 1, pp. 58-63.

Swatos W.H. (ed), 1994, *Politics and religion in Central and Eastern Europe: traditions and transitions,* Westport, Conn., U.a. Praeger.

Talgeri P., 1991, *Der Absetzungsprozeß des Bewußtseins in der Erfahrung der Alterität,* in E. Iwasaki (ed), *Begegnung mit dem "Fremden", Grenzen – Traditionen – Vergleiche*, München, Holdenbourg, pp. 102-106.

Tan C.B., 1994, *Chinese religion: continuity, transformation and identity with special reference to Malaysia,* in Aa. Vv., *Religions sans frontières?*, Roma, Herder, pp. 257-276.

Toch M., 1989, *Jüdisches Selbstverständnis und der Staat Israel,* in M. Gorg (ed), *Christen und Juden im Gespräch*, Regensburg, Pustet, pp.70-82.

Tolley B., 1995, *Pastors and Parishioners in Württemberg during the Late Reformation, 1581-1621,* Standford, Stanford University Press.

Tomm W., 1991, *Goddess, consciousness and social realities: the "permeable self",* in «Annual Review of Women in World Religions», I, pp. 71-104.

Turchini A., 1984, *La fabbrica di un santo. Il processo di canonizzazione di Carlo Borromeo e la Controriforma,* Casale Monferrato, Marietti.

Turcotte P.A., 1984, *Education catholique et nationalisme dans l'enseignement secondaire québécois,* in «Social Compass», XXXI, pp. 365-377.

Turner V.W., 1969, *The Ritual Process,* Chicago, Aldine.

Tyrell H., 1996, *Religionssoziologie,* in «Geschichte und Gesellschaft», XXII, pp. 428-457.

Valentin J.M. (ed), 1979, *Gegenreformation und Literatur. Beiträge zur interdis-*

ziplinären Erforschung der katholischen Reformbewegung, Amsterdam, Rodopi.
Valentin J.M., 1983-84, *Le Théâtre des Jésuites dans les pays de langue allemande. Répertoire chronologique des pièces représentées et des documents conservés (1555-1773),* Stuttgart, Hiersemann.
Vanparys M., 1997, *Comprendre et vivre l'identité des églises orientales catholiques,* in «Approche théologique», LXX, 2, pp.163-182.
Vedder B., 2000, *Was ist Hermeneutik?,* Stuttgart, Kohlhammer.
Vercammen J., 1998, *Identität im Diskurs,* in «Internationale kirchliche Zeitschrift», LXXXVIII, 3, pp. 377-402.
Verhoeven D.-Hutsebaut D., 1995, *Identity Status and Religiosity. A research among flemish University students,* in «Journal of empirical theology», VIII, 1, pp. 46-64.
Vertovec S., 1998, *Ethnic Distance and religious convergence. Shango, Spiritual Baptist, and Kali Mai traditions in Trinidad,* in «Social compass», XLV, 2, pp. 247-263.
Veverka F.B., 1993, *Re-imaging Catholic Identity: Toward an Analogical Paradigm of Religious Education,* in «Religious Education», LXXXVIII.
Vogler B., 1976, *Le clergé protestant rhénan au siècle de la Réforme, 1555-1619,* Paris, Ophrys.
Waardenberg J., 1986, *Religionen und Religion,* Berlin, De Guyter.
Wagner C., 1980, *Das evangelische Dorfschulwesen im Kreis Balingen in der frühen Neuzeit,* in «Zeitschrift fuer Hohenzollerische Geschichte», XVI, pp. 86-107.
Wagner F., 1986, *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart,* Gütersloh, Haus Mohn.
Wallmann J., 1990, *Der Pietismus (Die Kirche in ihrer Geschichte),* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
Walsham A., 1993, *Catholicism, Conformity and Confessional Polemic in Early Modern England,* Woodbridge, Boydell.
Weinrich M., 1996, *Reformiert ja, Konfessionalismus nein!,* in «Reformierte Kirchenzeitung», CXXXVII, 12, pp. 544-550.
Weissbrod L., 1983, *Religion as national identity in a secular society,* in «Review of Religious Research», XXIV, pp. 188-205.
Welzig W. (ed), 1984, *Katalog gedruckter deutschsprachiger katholischer Predigtensammlungen,* Wien, Oesterreichische Akademie der Wissenschaften, vol. I.
Wengst K., 1998, *Christliche Identitätsbildung im Gegenüber und im Gegensatz zum Judentum zwischen 70-135 d.Zt.,* in «Kirche und Israel», XXXIII, 2, pp. 99-105.
Williamson A.H., 1979, *Scottish national consciousness in the age of James VI. The Apocalypse, the Union and shaping of Scotland's public culture,* Edinburgh, Donald.
Wimberley R.C.-Christenson J.A., 1981, *Civil religion and other religious iden-*

tities, in «Sociological Analysis», XLII, pp. 91-100.

Winkelbauer T., 1991, *Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung in den österreichischen und böhmischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert,* in «Zeitschrift fuer historische Forschung», XIX, pp. 317-339.

Winter G., 1968, *Religious Identity,* New York, Macmillan.

Wolfe M., 1993, *The Conversion of Henri IV: Politics, Power, and Religious Belief in Early Modern France,* Cambridge, Cambridge University Press.

Wolffe J., 1991, *The Protestant crusade in Great Britain 1829-1860,* Oxford, Oxford University Press.

Wright A.D., 1975, *The people of Catholic Europe and the people of Anglican England,* in «The Historical Journal», XVIII, pp. 451-466.

Wright A.D., 1991, *Catholicism and Spanish Society under the Reign of Philip II, 1555-1598, and Philip III, 1598-1621,* Lewiston-Queenston-Lampeter, Row, Peterson and co.

Wright J.E., 1984, *Identity and Religion,* New York, Macmillan.

Wright S.J. (ed), 1988, *Parish, Church and People,* Cambridge, Hutchinson.

Wuthnow R., 1992, *Sources of personal identity: religion, ethnicity, and the American cultural situation,* in «Religion and American Culture», II, pp. 1-22.

Yapp M., 1979, *Language, religion and political identity: a general framework,* in D. Taylor-M. Yapp (ed), *Political identity in South Asia,* London, Curzon, pp. 1-34.

Zeeden E.W., 1985, *Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform, Spätmittelalter und Frühe Neuzeit,* Stuttgart, Klett-Cotta.

Zeeden E.W.-Lang T. (edd), 1984, *Kirche und Visitation. Beiträge zur Erforschung des frühneuzeitlichen Visitationswesens in Europa,* Stuttgart, Klett-Cotta.

Zeeden E.W.-Lang P.T.-Reinhardt Ch.-Schnabel-Schüle H. (edd), 1982-1987, *Repertorium der Kirchenvisitationsakten aus dem 16. Und 17. Jahrhundert in Archiven der Bundesrepublik Deutschland,* Hessen-Baden-Württemberg, Klett-Cotta.

Zimmermann G., 1992, *Territorium und Konfession am Beispiel Maximilians I. von Bayern,* in «BlldtLG», 127, pp. 211-237.

Zimmermann M., 2000, *Die Religion des 20. Jahrhunderts: Der Sport,* in C. Dipper -L. Niethammer-A. Nützenadel (edd), *Europäische Sozialgeschichte. Festschrift für W. Schieder,* Berlin, Duncker und Humblot, pp. 331-352.

STORIA CULTURALE

a cura di RITA BELENGHI

Aa.Vv., 1981, *Etudes sur l'impact culturel du nouveau monde. Séminaire inter universitaire sur l'Amerique espagnole coloniale*, Paris, L'Harmattan.

Aa.Vv., 1987, *Libri, idee e sentimenti religiosi nel Cinquecento italiano. 3-5 aprile 1986*, Modena, Panini.

Aa.Vv., 1993, *Pratiche di scrittura e pratiche di lettura nell'Europa moderna*, in «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», III serie, XXIII, pp. 375-832.

Adorni Braccesi S., 1986, *Maestri e scuole della Repubblica di Lucca tra Riforma e Controriforma*, in «Società e storia», IX, 33, pp. 559-594.

Allegra L., 1981, *Il parroco: un mediatore fra alta e bassa cultura*, in C. Vivanti (ed), *Intellettuali e potere* (Storia d'Italia-Annali 4), Torino, Einaudi, pp. 895-947.

Angelozzi G., 1974-75, *La trattatistica su nobiltà e onore a Bologna nei secoli XVI e XVII*, in «Atti e Memorie Deputazione di Storia Patria della Romagna», nuova serie, XXV-XXVI, pp. 187-264.

Angelozzi G., 1990, *La "virtuosa emulazione". Il disciplinamento sociale nei "seminaria nobilium" gesuitici*, in De Benedictis (ed), 1990, pp. 85-108.

Angelozzi G., 1996, *La proibizione del duello: Chiesa e ideologia nobiliare*, in Prodi- Reinhard (edd), 1996, pp. 271-308.

Annaert P., 1992, *Les collèges au féminin. Les Ursulines: enseignement et vie consacrée aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Namur, Vie consacrée.

Antonacci N., 1998, *Dalle identità alle ideologie: le élites di Andria tra Sette e Ottocento*, in Salvemini 1998, pp. 345-380.

Arcangeli A., *La disciplina del corpo e la danza*, in Prodi (ed) 1994, pp. 417-436.

Ariès Ph., 1960, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Paris, Plon.

Ariès Ph., 1975, *Essais sur l'histoire de la mort en occident du moyen age à nos jours*, Paris, Seuil.

Ariès Ph.-Duby G. (edd), 1986-1987, *Histoire de la vie privée,* voll. 3, Paris, Seuil.

Arioti M., 1988, *Non desiderare la donna d'altri. Gruppi sociali, parentela e matrimonio nella comunità mezzadrile di Prodo*, Milano, Franco Angeli.

Arru A., 1988, *Il matrimonio tardivo dei servi e delle serve*, in «Quaderni stori-

ci», XXXIII, pp. 469-496.
Arru A., 1995, *Il servo. Storia di una carriera nel Settecento*, Bologna, Il Mulino.
Asch R.-Birke A., 1991*, Politics, Patronage and the Nobility: the Court at the Beginning of the Modern Age*, London-Oxford-New York, Oxford University Press.
Asso C., 1997, *Erasmo e il paradigma del letterato europeo*, in «Rivista storica Italiana», CIX, pp. 1034-1055.
Autrand F. (ed), 1986, *Prosopographie et genèse de l'Etat moderne. Actes de la table ronde organisé par le Centre National de la Recherche Scientifique et l'Ecole Normale Supérieure de jeunes filles*, Paris, Ecole Normale Supérieure de jeunes filles.
Avesani R., 1970, *La professione dell'"umanista" nel Cinquecento*, in «Italia medievale e umanistica», XIII, pp. 205-234.
Aymard M., 1986, *Pour une histoire des élites dans l'Italie moderne,* in Aa.Vv., *La famiglia e la vita quotidiana in Europa dal '400 al '600. Fonti e problemi, Atti del convegno internazionale, Milano 1–4 dicembre 1983*, Roma, s.n., pp. 207-219.
Baczko B. (ed), 1982, *Une éducation pour la démocratie. Textes et projets de l'époque révolutionnaire*, Paris, Garnier.
Bailleux N.-Remaury B., 1995, *Mode et vêtement*, Paris, Gallimard.
Baker K. M. (ed), 1987, *The Political Culture of the Old Regime. The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Oxford, Pergamon.
Balani D., 1996, *Toghe di Stato. La facoltà giuridica dell'Università di Torino e le professioni nel Settecento*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria.
Baldini U., 1985, *Una fonte poco utilizzata per la storia intellettuale: le censure librorum e opinionum nell'antica Compagnia di Gesù*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XI, pp. 19-67.
Baldini U., 1989, *La scuola scientifica emiliana della Compagnia di Gesù 1600-1660. Linee di una ricostruzione archivistica*, in Aa Vv., *Università e cultura a Ferrara e Bologna*, Firenze, Olschki, pp. 109-178.
Baldini U., 1992, *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei gesuiti in Italia (1540-1630)*, Roma, Bulzoni.
Baldini U., 2000, *Saggi sulla cultura della Compagnia di Gesù, secoli 16-18*, Padova, CLEUP.
Baldwin J.W.-Goldthwaite R.A., 1972, *Universities in politics. Case studies from the Late Middle Ages and Early Modern Period*, London, The John Hopkins Press.
Balestracci D., 1984, *La zappa e la retorica. Memorie famigliari di un contadino toscano del Quattrocento*, Firenze, Salimbeni.
Balmas E., 1980, *Il buon selvaggio nella cultura francese del Settecento*, Milano, Cisalpino-Goliardica.
Barker H., 1989, *Newspapers, Politics and English Society, 1695-1855*, New York, Longman.
Barry J.-Brooks C., (edd), 1994, *The Middling Sort of People: Culture, Society*

and Politics in England, 1550-1800, London, Macmillan.

Bartoli Langeli A., 1988, *Storia dell'alfabetismo come storia degli scriventi: gli usi della scrittura in Italia tra Medioevo ed età moderna*, Firenze, Università Dipartimento di storia.

Bataillon M., 1966, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espirituale del siglo XVI*, México-Buenos Aires, Fondo de la Cultura Economica.

Battisti E., 1962*, L'antirinascimento*, Milano, Feltrinelli.

Becker M.B., 1988*, Civility and Society in Western Europe 1300-1600,* Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Benzoni G., 1978, *Gli affanni della cultura. Intellettuali e potere nell'Italia della Controriforma e barocca*, Milano, Feltrinelli.

Bercé Y. M., 1994, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette.

Berengo M., 1965, *Nobili e mercanti nella Lucca del Cinquecento*, Torino, Einaudi.

Berengo M., 1999, *L'Europa delle città. Il volto della società urbana europea tra Medioevo ed età moderna*, Torino, Einaudi.

Bernos M., 1992, *La catéchèse des filles par les femmes au XVIIe et XVIIIe siècle*, in Delumeau (ed) 1992, pp. 269-286.

Bertaux D. (ed), 1981, *Biography and society: the life history approach in the social sciences*, Beverly Hills, Sage Publications.

Bertelli S., 1973, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze, La Nuova Italia.

Bertelli S.-Crifò G. (edd), 1985, *Rituale, cerimoniale, etichetta*, Milano, Bompiani.

Besomi O.-Caruso C. (edd), 1995, *Cultura d'elite e cultura popolare nell'arco alpino fra Cinque e Seicento*, Basel-Boston-Berlin, Birkauser.

Betri M.L.-Pastore A., 1997, *Avvocati, medici, ingegneri. Alle origini delle professioni moderne*, Bologna, CLUEB.

Bianchi A., 1995, *Carità e istruzione nell'assistenza agli orfani tra XVI e XVII secolo: gli orfanotrofi dei Somaschi*, in Zardin (ed) 1995, pp. 71-100.

Bianco C., 1988, *Dall'evento al documento. Orientamenti etnografici*, Roma, CISU.

Binaghi R., 2000, *Architetti e ingegneri nel Piemonte sabaudo tra formazione universitaria e attività professionale,* in Brizzi-Romano (edd) 2000, pp. 263-289.

Biondi A.,1981, *Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale,* in Vivanti (ed) 1981, pp. 253-302.

Bitton D., 1969, *The French Nobility in Crisis, 1550-1640*, Stanford, Ca., Stanford University Press.

Black C.F., 1989, *Italian confraternities in the sixteenth century,* Cambridge, Cambridge University Press.

Bleek K.-Garber J., 1982, *Nobilitas. Standes- und Privilegienlegitimation in deutschen Adelstheorien des 16. und 17. Jahrhunderts*, in «Daphnis», 11, pp. 49-114.

Bloch M., 1961, *Les rois thaumaturges: étude sur le caractère surnaturel attribue à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, Paris, Colin.

Boas-Hall M., 1973, *Il Rinascimento scientifico, 1450-1630*, Milano, Feltrinelli.

Boehm L.-Raimondi E., 1981, *Università, accademie e società scientifiche in Italia e in Germania dal Cinquecento al Settecento*, Bologna, Il Mulino.

Bonfil R., 1991, *Gli ebrei in Italia all'epoca del Rinascimento*, Firenze, Sansoni.

Bonfil R., 1996, *Tra due mondi: cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo*, Napoli, Liguori.

Borghero C. (ed), 1973, *La polemica sul lusso nel Settecento francese*, Torino, Einaudi.

Bossy J., 1977, *Controriforma e popolo nell'Europa cattolica,* in Rosa (ed) 1977, pp. 281-308.

Bossy J., 1985, *Christianity in the West: 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press.

Bots H., 1994, *De la transmission du savoir à la communication entre les hommes de lettres: Universités et académies en Europe du XVIe au XVIIIe siècles*, in H. Bots-F. Waquet (edd), *Commercium litterarium: la communication dans la république des lettres: 1600-1750. Conférences des colloques tenus à Paris 1992 et à Nimègue 1993*, Amsterdam, Apa-Holland University Press, pp. 101-118.

Bourdieu P., 1979, *La distinction*, Paris, Minuit.

Bourdieu P., 1980, *L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», 35, pp. 63-72.

Bourguière A., 1978, *Le rituel du mariage en France: pratiques ecclésiastiques et pratiques populaires,* in «Annales ESC», XXXIII, pp. 637–649.

Bouwsma W. J., 1968, *Venice and the Defence of Republican Liberty: Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley, University of California Press.

Bradsha W.B.-Roberts P. (edd), 1998, *British Consciousness and Identity: the Making of Britain, 1533-1707*, Cambridge-New York, Cambridge University Press.

Brambilla E., 1994, *Genealogie del sapere. Per una storia delle professioni giuridiche nell'Italia padana, secoli XIV-XVI,* in A. Guarducci (ed), *Forme ed evoluzione del lavoro in Europa. XIII settimana dell'Istituto Datini di Prato*, Firenze, Le Monnier, pp. 733-786.

Branca V.-Ossola C. (ed), 1984, *Cultura e società nel Rinascimento tra riforme e manierismi*, Firenze, Olschki.

Braudel F., 1986, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi.

Brilli, A., 1987, *Il viaggio in Italia: storia di una grande tradizione culturale dal 16° al 19° secolo*, Milano, PBM.

Brizzi G.P., 1976, *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento. I se-*

minaria nobilium nell'Italia centro-settentrionale, Bologna, Il Mulino.
Brizzi G.P. (ed), 1981, *La ratio studiorum. Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Roma, Bulzoni.
Brizzi G.P. (ed), 1985, *Il catechismo e la grammatica*, 2 voll., Bologna, Il Mulino.
Brizzi G.P., 1995, *Le Università minori in Italia in età moderna*, in A. Romano (ed), *Università in Europa. Le istituzioni universitarie dal Medio Evo ai nostri giorni: strutture, organizzazione, funzionamento. Atti del Convegno internazionale di studi, Milazzo, 28 settembre-2 ottobre 1993*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 287-296.
Brizzi G.P.-Romano A. (edd), 2000, *Studenti e dottori nelle università italiane (origini-XX secolo). Atti del convegno di studi, Bologna 25-27 novembre 1999,* Bologna, CLUEB.
Brockliss L.W.B., 1987, *French Higher Education in Seventeenth and Eighteenth Centuries. A Cultural History,* Oxford, Oxford University Press.
Brunner O., 1949, *Adeliges Landleben und Europäischer Geist*, Salzburg, O. Müller.
Buck A. (ed), 1987, *Respublica Guelpherbytana. Festschrift für Paul Raabe*, Amsterdam, Rodopi.
Bulst N.-Goy J.-Hoock J. (edd), 1981, *Familie zwischen Tradition und Moderne: Studien zur Geschichte der Familie in Deutschland und Frankreich vom 16. zum 20. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
Burgess A.-Haskell F., 1967, *The Age of the Grand Tour,* London, Paul Elek.
Burigana R., 1994, *La disciplina nelle Università tedesche della prima riforma: il modello di Wittenberg*, in Prodi (ed) 1994, pp. 841-862.
Burke P., 1987, *The Italian Renaissance. Culture and society in Italy*, Cambridge, Polity Press.
Burke P., 1993, *The Art of Conversation*, Cambridge, Cambridge University Press.
Bush M.L., (ed), 1992, *Social orders and social classes in Europe since 1500: studies in social stratification*, London-New York, Longman.
Bush M.L., 1983, *The European Nobility,* New York, Holmes & Meyers Publishers.
Calvi G. (ed), 1992, *Barocco al femminile*, Roma-Bari, Laterza.
Camerano A., 1998, *La restaurazione cinquecentesca della romanitas: identità e giochi di potere fra Curia e Campidoglio*, in Salvemini (ed) 1998, pp. 29-79.
Camporesi P., 1978, *Il paese della fame*, Bologna, Il Mulino.
Camporesi P., 1980a, *Il libro dei vagabondi*, Torino, Einaudi.
Camporesi P., 1980b, *Il pane selvaggio*, Bologna, Il Mulino.
Camporesi P., 1989, *La terra e la luna: alimentazione, folclore e società*, Milano, Il Saggiatore.
Camporesi P., 1991, *Rustici e buffoni: cultura popolare e cultura d'élite tra Medioevo ed età moderna*, Torino, Einaudi.

Cappelletto G., (1996), *Matrimonio; biografie famigliari e identità locale in una comunità dell'Italia centrale: Poppi dal XVIII al XIX secolo*, Marsilio, Venezia.

Carle L. (ed), 1998, *L'identità urbana in Toscana. Aspetti metodologici e risvolti operativi di una ricerca pluridisciplinare, XVI-XX secolo,* Venezia, Marsilio.

Carle L., 1989, *L'identité cachée. Paysans propriétaires dans l'Alta Langa aux XVII-XIX siècles,* Paris, E.E.H.E.S.S..

Carpanetto D., 2000, *Studenti e lettori a Torino nel XVIII secolo: status giuridico, doveri, strategie professionali,* in Brizzi-Romano (edd) 2000, pp. 243-261.

Carrino A., 1995, *Parentela, mestiere, potere: gruppi sociali in un borgo meridionale di antico regime: Mesagne, secoli 16.-18*, Bari, Edipuglia.

Carrino A., 1998, *L'identità mancata: notai a Mesagne in antico regime*, in Salvemini (ed) 1998, pp. 199-274.

Casali E., 1982, *Il villano dirozzato. Cultura, società e potere nelle campagne romagnole della Controriforma*, Firenze, La Nuova Italia.

Casini M., 1996, *I gesti del principe: la festa politica a Firenze e Venezia in età rinascimentale*, Venezia, Marsilio.

Cavallo G.-Chartier R.-Bonfil R. (edd), 1995, *Storia della lettura nel mondo occidentale*, Roma-Bari, Laterza.

Cavallo S., 1980, *Assistenza femminile e tutela dell'onore nella Torino del XVIII secolo,* in «Annali della fondazione Luigi Einaudi», XIV, pp. 127–155.

Certeau M. De, 1982, *La Fable mystique, XVIe-XVIIe siècle*, Paris, Gallimard.

Chartier R., 1985, *Construction de l'état moderne et formes culturelles: perspectives et questions,* in Aa. Vv., *Culture et idéologie dans la genèse de l'état moderne. Actes de la table ronde*, *Rome, 15-17 octobre 1984* (Collection de l'École Française de Rome, 82), Roma, École française de Rome, pp. 491-503.

Chartier R., 1987, *Lectures et lecteurs dans la France d'ancien régime*, Paris, Seuil.

Chartier R., 1989, *La rappresentazione del sociale. Saggi di storia culturale,* Torino, Bollati Boringhieri.

Chartier R.-Compére M.M.-Julia D. (edd), 1976, *L'éducation en France du XVI^{e} au XVIII^{e} siècle*, Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur.

Chartier R.-Martin H.-L. (edd), 1989, *Le livre conquérant du Moyen Âge au milieu du XVIIe siècle*, Paris, Fayard, Cercle de la Librairie.

Châtellier L., 1987, *L'Europe des dévots*, Paris, Flammarion.

Châtellier L., 1994, *I gesuiti alla ricerca di una regola di vita per i laici: le congregazioni mariane*, in Prodi (ed) 1994, pp. 383-416.

Ciammitti L., 1983, *Quanto costa essere normali. La dote nel conservatorio femminile di Santa Maria del Baraccano,* in «Quaderni storici», XVIII, pp. 469–497.

Clough C.H. (ed), 1981, *Profession, Vocation and Culture in Late Medieval England. Essays dedicated in the memory of A.R. Myers*, Liverpool, Liverpool

University Press.
Codina Mir G., 1968, *Aux sources de la pédagogie des Jésuites. Le "modus Parisiensis"*, Roma, Institutum Historicum S. I.
Collins L.S., 1989, *From Divine Cosmos to Sovereign State: an Intellectual History of Consciousness and the Idea of Order in Renaissance England*, New York-Oxford, Oxford University Press.
Collomp A., 1983, *La maison du père. Famille et village en Haute Provence XVII et XVIII siècles,* Paris, PUF.
Commission Internationale Des Etudes Slaves, 1962, *Le mouvement des idées dans les pays slaves pendant la seconde moitie du 18. siècle. Atti del colloquio slavistico tenutosi ad Uppsala il 19-21 agosto 1960*, Firenze, G. C. Sansoni.
Compère, M.M., 1985, *Du Collège au Lycée, 1500-1850*, in *Généalogie de l'Enseignement Secondaire Français,* Paris, Gallimard.
Compère M.M., 1990, *Les collèges de l'Université de Paris au XVI^{e} siècle: structure institutionnelle et fonctions éducatives*, in Maffei-De Ridder-Symoens (edd) 1990.
Compère M.M.-Julia D. (edd), 1988, *Les collèges français 16-18 siècle. Répertoire 1: France du Midi*; *Répertoire 2: France du Nord et de l'Ouest*, Paris.
Condras N., 1982, *Ritterakademien der Frühen Neuzeit. Bildung als Standesprivileg im 16. und 17. Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
Cozzi G., 1976, *Padri, figli e matrimoni clandestini (metà sec. XVI-metà sec. XVIII),* in «La Cultura», XIV, 2-3, pp. 169–213.
Cressy D., 1980, *Literacy and the Social Order. Reading and Writing in Tudor and Stuart England*, Cambridge, Cambridge University Press.
Cunningham H., 1995, *Children and Childhood in Western Society, since 1500,* New York, Longman.
D'Amelia M., 1988, *La conquista di una dote. Regole del gioco e scambi femminili nella Confraternita dell'Annunziata (secoli XVII-XVIII),* in Ferrante- Palazzi- Pomata (edd) 1988, pp. 305–343.
D'Amelia M. (ed), 1997, *Storia della maternità*, Roma-Bari, Laterza.
Dadson Trevor J., 1994, *Libros y lecturas sobre el Nuevo Mondo en la España del Siglo de Oro*, in «Histórica», XVIII, pp. 1-26.
Dainville F. De, 1969, *La géographie des Humanistes*, Genève, Slatkine.
Dainville F. De, 1978, *L'éducation des Jésuites (XVIe-XVIIIe siècle). Textes réunies et présentés par M.M. Compère*, Paris, Minuit.
De Benedictis A. (ed), 1990, *Sapere e/è potere. Discipline, dispute e professioni nell'Università medievale e moderna. Il caso bolognese a confronto,* Vol. III*: Dalle discipline ai ruoli sociali*, Bologna, Il Mulino.
De Carlos Morales C.J., 1998, *La partecipacion en el gobierno a traves de la conciencia regia. Fray Diego de Chaves, O.P., confesor de Felipe II,* in Rurale (ed), 1998, pp. 131-157.
De Giorgio M.-Klapisch-Zuber Ch. (edd), 1996, *Storia del matrimonio*, Roma-Bari, Laterza.

De Lille G., 1988, *Famiglia e proprietà nel Regno di Napoli,* Torino, Einaudi.
De Ridder-Symoens H. (ed), 1992-1996, *A History of the University in Europe*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press.
De Viguerie J., 1976, *Une oeuvre d'éducation sous l'Ancien Régime. Les pères de la Doctrine Chrétienne en France et en Italie, 1592-1792,* Paris, La nouvelle aurore.
De Viguerie J., 1978, *L'institution des enfants. L'éducation en France, XVIe-XVIIIe siècle,* Paris, Calman-Levy.
Del Bagno I., 1993, *Legum doctores. La formazione del ceto giuridico a Napoli tra Cinque e Seicento*, Napoli, Jovene.
Delpiano P., 1997, *Il trono e la cattedra. Istruzione e formazione dell'élite nel Piemonte del Settecento*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria.
Delumeau J. (ed), 1992, *La religion de ma mère. Les femmes et la transmission de la foi*, Paris, Édition du Cerf.
Delumeau J.-Roche D. (edd), 1990, *Histoire des pères et de la paternité,* Paris, Larousse.
Dewald J., 1996, *The European Nobility: 1400-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.
Di Simplicio O., 1994, *Peccato, penitenza, perdono. Siena 1575-1800. La formazione della coscienza nell'Italia moderna*, Milano, Angeli.
Dionisotti C., 1960, *Chierici e laici nella letteratura italiana del primo Cinquecento*, in Aa. Vv., *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padova, Antenore, pp.167-186.
Dionisotti C., 1967, *Geografia e storia della letteratura italiana*, Torino, Einaudi.
Dionisotti C., 1968, *Gli umanisti e il volgare tra Quattro e Cinquecento*, Firenze, Le Monnier.
Dionisotti C., 1971, *Lepanto nella cultura italiana del tempo,* in «Lettere italiane», XXIII, pp. 473-492.
Ditsche M., 1979, *Scholares pauperes. Prospettive e condizioni di studio degli studenti poveri nelle Università del Medioevo*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», V, pp. 43-54.
Donati C., 1988, *L'idea di nobiltà in Italia. Secoli XIV-XVIII*, Roma-Bari, Laterza.
Donato M.P., 1998, *Le strane mutazioni di un'identità: il "letterato" a Roma, 1670-1750*, in Salvemini (ed) 1998, pp. 275-314.
Dresden S., 1967, *Il pensiero umanistico. Italia e Francia 1450-1600*, Milano, Mondadori.
Dupille C., 1969, *Les enragés du XV^{e} siècle. Les étudiants au Moyen Age,* Paris, Les Éditions du Cerf.
Durant W., 1981*, Kulturgeschichte der Menschheit,* Vol. VII: *Das hohe Mittelalter und die Frührenaissance,* Vol. VIII: *Renaissance*, Frankfurt am Mein, Berlin, Wien, Ullstein.
Eastbrook C. B., 1998, *Urbane and Rustic England Cultural Ties and Social*

Spheres in the Provinces, 1660-1780, Manchester, Manchester University Press.

Eisenstein E. L., 1986, *La rivoluzione inavvertita. La stampa come fattore di mutamento*, Bologna, Il Mulino.

Elias N., 1969a, *Über den Prozess der Zivilisation*, Vol. I: *Wandlungen des Verhaltens in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes*, Frankfurt, Suhrkamp.

Elias N., 1969b, *Über den Prozess der Zivilisation*, Vol. II: *Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt, Suhrkamp.

Elias N., 1975, *Die höfische Gesellschaft*, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand Verlag GambH.

Elias N., 1987, *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt, Suhrkamp.

Elze R.-Fasoli G. (edd), 1982, *Le città in Italia e in Germania nel Medioevo,* Bologna, Il Mulino.

Erspamer F., 1982, *La biblioteca di don Ferrante. Duello e onore nella cultura del Cinquecento*, Roma, Bulzoni.

Farge A., 1979, *Vivre dans la rue à Paris au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard.

Farge A.-Zemon Davis N. (edd), 1991, *Dal Rinascimento all'età moderna*, in *Storia delle donne in Occidente*, Roma-Bari, Laterza.

Febvre L., 1962*, Le problème de l'incroyance au XV siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Michel.

Feingold M., 1984, *The Mathematicians' Apprenticeship: Science, Universities and Society in England, 1560-1640*, Cambridge, Cambridge University Press.

Ferrante L., 1994, *Il matrimonio disciplinato: processi matrimoniali a Bologna nel Cinquecento*, in Prodi (ed) 1994, pp. 901-927.

Ferrante L.-Palazzi M.- Pomata G. (edd), 1988, *Ragnatele di rapporti. Patronage e reti di relazione nella storia delle donne,* Torino, Rosenberg & Sellier.

Fletcher A., 1995, *Gender, sex and Subordination in England, 1500-1800*, New Haven, Yale University Press.

Fletcher A.-Roberts P. (ed), 1994, *Religion, Culture and Society in Early Modern Britain*, Cambridge, Cambridge University Press.

Fletcher A.-Stevenson D. (edd), 1985, *Order and Disorder in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press.

Foa A., 1992, *Ebrei in Europa. Dalla peste nera all'emancipazione*, Roma-Bari, Laterza.

Foucault M., 1961, *Folie et Déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon.

Foucault M., 1975, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.

Frijhoff W., 1981, *La société néerlandaise et ses gradués 1575-1814. Une recherche sérielle sur le statut des intellectuels à partir des registres universitaires*, Amsterdam, Holland University Press.

Frijhoff W., 1992 *Communication et vie quotidienne à la fin du Moyen Age et à l'époque moderne:réflexions de théorie et de méthode*, in AA. Vv., *Kommunikation und Alltag in Spätmittelalter und frühen Neuzeit*, Wien, Österreichi-

sche Akademie der Wissenschaften, pp. 9-37.
Frova C., 1973, *Istruzione e educazione nel Medioevo*, Torino, Loescher.
Frova C., 1982, *La scuola nella città medievale: un impegno pedagogico e formativo,* in Elze-Fasoli (edd) 1982, pp. 119-143.
Frova C., 1992, *Le scuole municipali all'epoca delle università,* in Weijers (ed) 1992.
Fubini Leuzzi M., 1994,*'Dell'allogare le fanciulle degli Innocenti': un problema culturale ed economico, 1577-1652*, in Prodi (ed) 1994, pp. 863-899.
Fumaroli M., 1980, *L'Age de l'éloquence, rhétorique et "res literaria" de la Renaissance au seuil de l'époque classique,* Genève, Droz.
Furet F.-Ozouf J. (edd), 1977, *Lire et écrire. L'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*, 2 voll., Paris, Les Editions de Minuit.
García B.J., 1998, *El confesor fray Luis Aliaga y la conciencia del rey,* in Rurale (ed) 1998, pp. 159-194.
Gardi A., 2000, *I giuristi ferraresi e il loro destino professionale (secc. XVII-XVIII)*, in Brizzi-Romano (edd) 2000, pp. 197-226.
Gareffi A., 1991, *La scrittura e la festa. Teatro, festa e letteratura nella Firenze del Rinascimento*, Bologna, Il Mulino.
Garin E., 1963, *L'educazione in Europa 1400-1600. Problemi e programmi*, Bari, Laterza.
Garin E., 1992, *Rinascite e rivoluzioni: movimenti culturali dal XIV al XVIII secolo*, Milano, Mondadori.
Garnot B., 1992, *Société, cultures et genres de vie dans la France moderne: XVIe-XVIIIe siècle,* Paris, Hachette.
Gasparri G., 1983, *Enseignement et techniques de l'écriture du Moyen Age à la fin du XVIe siècle,* in «Scrittura e civiltà», 7, pp. 201-224.
Gaudemet J., 1984, *La vie paroissiale en Occident au Moyen Age et dans les temps modernes,* in Aa. Vv., *Les communautés rurales, quatrième partie, Europe Occidentale (Italie-Espagne-France)* («Recueils de la Société Jean Bodin» XIII), Paris, Dessain et Tolra, pp. 65–86.
Gaudemet J., 1987, *Le mariage en Occident. Les mœurs et le droit*, Paris, Éditions du Cerf.
Gawthorp R.-Strauss G., 1984, *Protestantism and literacy in early modern Germany,* in «Past and Present», 104, pp. 31-55.
Gehl P., 1994, *A Moral Art: Grammar, Society and Culture in Trecento Florence*, Ithaca, London.
Geremek B., 1974, *Criminalité, vagabondage, paupérisme: la marginalité à l'aube des temps modernes,* in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», XXI, pp. 337-375.
Geremek B., 1975, *Les marginaux parisiens au 14 et 15 siècles*, Paris, Flammarion.
Geremek B., 1986, *La pietà e la forza: storia della miseria e della carità in Europa*, Roma, Laterza.
Giard L., 1995, *Les Jésuites à la Renaissance: système éducatif et production du savoir*, Paris, PUF.

Giard L.-Vaucelle L. De, 1996, *Les Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*, Grenoble, J. Millon.

Giarrizzo G., 1994, *Massoneria e illuminismo nell'Europa del Settecento,* Venezia, Marsilio.

Gieysztor A., 1992, *Management and Resource*, in De Ridder-Symoens (ed) 1992, vol. I, pp. 108-143.

Gilbert F., 1972, *Niccolò Machiavelli e la vita culturale del suo tempo*, Bologna, Il Mulino.

Ginzburg C., 1966, *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi.

Ginzburg C., 1976, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino, Einaudi.

Ginzburg C., 1995, *Storia notturna: una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1995.

Giolitto P., 1986, *Abécédaire et férule. Maîtres et écoliers de Charlemagne à Jules Ferry*, Paris, Imago.

Goodman A.-Mackay A. (edd), 1990, *The Impact of Humanism on Western Europe,* London-New York, Longman.

Gordon B. (ed), 1996, *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe*, Aldershot, Ashgate.

Goubert P., 1960, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730: contribution à l'histoire sociale de la France du 17. siècle*, Paris, S.E.V.P.E.N..

Goubert P., 1982, *La vie quotidienne des paysans français au XVII*[e] *siècle*, Paris, Hachette.

Graff H.J., 1987, *The Legacies of Literacy. Continuities and Contradictions in Western Culture Society,* Bloomington, Ind., Indiana University Press.

Grafton A.-Jardine L. (edd), 1986, *From Humanism to the Humanities: Education and the Liberal arts in Fifteenth and Sixteenth Century Europe,* Cambridge, Mass, Harvard University Press.

Granet M.-Mauss M., 1987, *Il linguaggio dei sentimenti,* Milano, Adelphi.

Grendler P., 1989, *Schooling in Renaissance Italy. Literacy and Learning, 1300-1600*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press.

Guidi L.-Pelizzari M.R.-Valenzi L., 1992, *Storie e paure. Immaginario collettivo, riti e rappresentazioni della paura in età moderna. Atti del convegno tenuto a Napoli nel 1990*, Milano, Franco Angeli.

Guitton J., 1977, *La società e i poveri,* Milano, Mondadori.

Haase-Dubosc D.-Viennot E. (edd), 1991, *Femmes et pouvoirs sous l'Ancien Régime*, Paris-Marseille, Rivages.

Hale J.R., 1982, *L'Europa nel Rinascimento 1480-1520*, Bologna, Il Mulino.

Hall A.R., 1986, *La rivoluzione nella scienza, 1500-1750*, Milano, Feltrinelli.

Hammerstein N., 1987, *Res publica litteraria-oder asinus in aula? Anmerkungen zur „bürgerlichen Kultur" und zur „Adelswelt"*, in Buck (ed) 1987, pp. 35-68.

Hammerstein N., 1994, *La nobiltà educata*, in Prodi (ed) 1994, pp. 787-808.

Hazard P., 1961², *La crise de la conscience européenne: 1680-1715*, Paris, Fayard.
Hebrard J., 1988, *La scolarisation des savoirs élémentaires à l'époque moderne,* in «Histoire de l'éducation», 38, pp. 7-58.
Henry J.-Hutton S. (edd), 1990, *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in History of Science, Education and Philosophy in Memory of Charles B. Schmitt*, London, Duckworth.
Hexter J.H., 1961, *The Myth of the Middle Class in Tudor England*, in J. H. Hexter, *Reappraisals in History*, London, Longman, pp. 71-116.
Hey D., 1987, *Family history and local history in England*, New York-London, Longman.
Hill C., 1965, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, The Clarendon Press.
Houlbrooke R.A., 1984, *The English Family, 1450-1700*, London, Longman.
Houston R.A., 1988, *Literacy in early modern Europe. Culture and education: 1500-1800*, London, Longman.
Hufton O., 1974, *The Poor of Eighteenth Century France, 1750-1789*, Oxford, Clarendon Press.
Huppert G., 1977, *Les bourgeois gentilshommes: an essay on the definition of Elites in Renaissance France,* Chicago, University of Chicago Press.
Huppert G., 1983, *Bourgeois et gentilshommes. La réussite sociale en France au XVIe siècle,* Paris, Flammarion.
Infelise M., 1999, *I libri proibiti*, Roma-Bari, Laterza.
Israel J.I., 1985, *European Jewry in the Age of Mercantilism, 1550-1750*, Oxford, Oxford University Press.
Jorion P.-Delbos G., 1984, *La transmission des savoirs,* Paris, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.
Julia D., 1981, *Les trois couleurs du tableau noir*, Paris, Belin.
Julia D.-Becchi E. (edd), 1997, *Storia dell'infanzia: dall'antichità al Seicento*, Trezzano sul Naviglio.
Julia D.-Chartier R. (edd), 1986, *Les Universités européennes du XVIe au XVIIIe siècle. Histoire sociale des populations étudiantes,* Paris, Éd. de l'Ecole des hautes études en sciences sociales, vol. I.
Julia D.-Frijhoff W. (edd), 1975, *École et société dans la France d'Ancien Régime. Quatre exemples Auch, Avallon, Condom et Gisors*, Paris, Colin.
Julia D.-Revel J. (edd), 1989, *Les Universités européennes du XVIe au XVIIIe siècle. Histoire sociale des populations étudiantes,* Paris, Ed. de l'Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales, vol. II.
Kagan R.L., 1974, *Students and Society in Early Modern Spain,* Baltimore, London.
Kamen H., 1971, *The iron century: social change in Europe 1550-1660*, London, Weidenfield and Nicholson.
Kearney H.F., 1970, *Scholars and Gentlemen: Universities and Society in Pre Industrial Britain, 1500-1700,* London, Ithaca.

Kelley D.R., 1970, *The Foundations of Modern Historical Scholarship. Language, Law, History in French Renaissance,* New York, Columbia University Press.

Kibre P., 1961, *Scholarly Privileges in the Middle Age. The Rights Privileges and Immunities of Scholars and Universities at Bologna-Padua-Paris-Oxford*, Cambridge, Cambridge University Press.

King M. L., 1991, *Le donne nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza.

Kittelson J.M.-Transue P.J. (edd), 1984, *Rebirth, Reform and Resilience*: *Universities in Transition,* Columbus, Ohio.

Klapisch Zuber C., 1990, *La maison et le nom: stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris, E.E.H.E.S.S..

Klapisch Zuber C., 1995, *La famiglia e le donne nel Rinascimento a Firenze*, Roma-Bari, Laterza.

Knox D., 1990, *Ideas on Gesture and Universal Languages c. 1550-1650*, in Henry-Hutton (edd) 1990, pp. 101-136.

Knox D., 1991, *"Disciplina". The Monastic and Clerical Origins of European Civility*, in Monfasani-Musto (edd) 1991, pp. 107-135.

Koenigsberg D., 1979, *Renaissance Man and Creative Thinking. A History of Concepts of Harmony 1400-1700*, Hassocks, Harvester Press.

Koyre A., 1961, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, A.Colin.

Kristeller P.O., 1967, *Le thomisme et la pensée italienne de la Renaissance: conférence Albert Le Grand 1965*, Montreal, Institut d'Etudes Médiévales.

Kristeller P.O., 1974, *Medieval Aspects of Renaissance learning: three essays*, Durham, N.C., Duke University Press.

Kristeller P.O., 1984-1985, *Studies in Renaissance Thought and Letters*, 2 voll., Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.

La Vopa A.J.,1988, *Grace, Talent and Merit. Poor Students Clerical Careers and Professional Ideology in Eighteenth-Century Germany,* Cambridge, Cambridge University Press.

Labalme P.H. (ed), 1980, *Beyond their sex: learned women of the European past,* New York-London, New York University Press.

Labatut J.P, 1978, *Les noblesses européennes de la fin du XV siècle à la fin du XVII siècle,* Paris, PUF.

Landucci S., 1972, *I filosofi e i selvaggi,* Bari, Laterza.

Lanternari V., 1983, *"L'incivilimento dei barbari". Problemi di etnocentrismo e di identità,* Bari, Dedalo.

Le Goff J., 1972, *Les intellectuels au Moyen Age,* Paris, Seuil.

Le Goff J., 1977a, *Pour un autre Moyen Age: temps, travail et culture en Occident. 18 essais,* Paris, Gallimard.

Le Goff J., 1977b, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante. E altri saggi sul lavoro e la cultura nel Medioevo*, Torino, Einaudi.

Le Goff J., 1981, *La naissance du Purgatoire,* Paris, Gallimard.

Le Goff J.-Köpeczi B. (edd), 1985, *Intellectuels français, intellectuels hongrois, XIIIe-XXe siècles,* Budapest-Paris, Akadémiai Kiadó-Centre national de la re-

cherche scientifique.
Le Roy Ladurie E., 1966, *Les paysans de Languedoc*, Paris, La Haye.
Le Roy Ladurie E., 1976, *Montaillou, village occitan de 1294 a 1324*, Paris, Gallimard.
Le Roy Ladurie E., 1995, *Le siècle des Platter: 1499-1628*, Vol. I: *Le mendiant et le professeur*, Paris, Fayard.
Leroi-Gourhan A., (1964-1965), *Le geste et la parole*, 2 voll., Paris, A. Michel.
Levi G., 1985, *L'eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento,* Torino, Einaudi.
Levi-Strauss C. (ed), 1977, *L'identité. Séminaire interdisciplinaire,* Paris, Grasset.
Lucchi P., 1978, *La Santacroce, il Salterio e il Babbuino. Libri per imparare a leggere nel primo secolo della stampa,* in «Quaderni Storici», XIII, pp. 593-639.
Lucchi P., 1985, *La prima istruzione. Idee, metodi, libri,* in Brizzi (ed) 1985, vol. I, pp. 25-81.
Lusignan S., 1999, *Vérité garde le roy: la construction d'une identité universitaire en France (XIIIe-XVe siècle),* Paris, Publications de la Sorbonne.
Luzzati M., 1987, *Il ghetto ebraico: storia di un popolo rinchiuso*, Firenze, Giunti.
Luzzati M. (ed), 1994, *L'inquisizione e gli ebrei in Italia*, Roma-Bari, Laterza.
Luzzati M., 1995, *La casa dell'ebreo: saggi sugli ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*, Pisa, Nistri-Lischi.
Luzzati M.-Olivari M.-Veronese A., 1988, *Ebrei e cristiani nell'Italia medievale e moderna: conversioni, scambi, contrasti*, Roma, Carucci.
Mack P., 1992, *Visionary Women. Ecstatic Prophecy in Seventeenth-Century England,* Berkeley, University of California Press.
Maczak A., 1992, *Viaggi e viaggiatori nell'Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza.
Maffei D.-De Ridder-Symoens H. (edd), 1991, *I collegi universitari in Europa tra il XIV e il XVIII secolo. Atti del convegno di studi della Commissione Internazionale per la Storia delle Università, Siena-Bologna, 16-19 maggio 1988,* Milano, Giuffrè.
Malanima P., 1990, *Il lusso dei contadini. Consumi e industria nelle campagne toscane del Sei e Settecento*, Bologna, Il Mulino.
Malinowski B., 1960, *A scientific theory of culture and other Essays*, New York, Oxford University Press.
Mandrou R., 1975, *Dagli umanisti agli scienziati. Secoli XVI e XVII*, Roma-Bari, Laterza.
Manning B., 1996, *Aristocrats, Plebeians and Revolution in England, 1640-1660,* London, East Haven, Pluto Press.
Maravall J.A., 1986, *La cultura del barocco: analisi di una struttura storica*, Bologna, Il Mulino.
Marchesini D., 1985, *La fatica di scrivere. Alfabetismo e sottoscrizioni matrimo-*

niali in Emilia tra Sette e Ottocento, in G. P. Brizzi, 1985, vol. I, pp. 83-169.

Marsch E.-Pozzi G. (edd), 1986, *Thematologie des Kleinen. Petit thèmes littéraires*, Fribourg, Ed. universitaires.

Martines L., 1963, *The Social World of the Florentine Humanists 1390-1460*, Princeton, Princeton University Press.

Martines L., 1968, *Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence*, Princeton, Princeton University Press.

Martines L., 1980, *Power and imagination. City-States in Renaissance Italy,* London, Allen Lane.

Mathieu J., 1985, *Structures familiales et réseaux de relations comme facteur d'identité,* in «Provence Historique», 142, pp. 413–422.

Mauzi R., 1960, *L'idée du bonheur en France au XVIIIe siècle,* Paris, A. Colin.

Mervyn J., 1976, *Family, Lineage and Civil Society. A Study of Society, Politics and Mentality in the Durham Region 1500-1640,* Oxford, Oxford University Press.

Mervyn J., 1978, *English Politics and the Concept of Honour, 1485-1642,* Oxford, Past and Present Society.

Merzario R., 1981, *Il paese stretto. Strategie matrimoniali nella diocesi di Como secoli XVI-XVIII,* Torino, Einaudi.

Merzario R., 2000, *Adamocrazia. Famiglie di emigranti in una regione alpina (Svizzera italiana, XVIII secolo)*, Bologna, Il Mulino.

Meyer J., 1983, *Études sur les villes en Europe occidentale: milieu du XVIIe siècle à la veille de la Révolution française,* tomo I: *France-Généralités,* Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur.

Meyer J., 1984, *Études sur les villes en Europe occidentale: milieu du XVIIe siècle à la veille de la Révolution française,* tomo II: *France II,* Paris, Société d'Édition d'Enseignement Supérieur.

Meyer J., 1991, *La noblesse française à l'époque moderne: XVIe-XVIIIe siècle,* Paris, Presses Universitaires de France.

Mialaret G.-Vial J. (edd), 1981, *Histoire mondiale de l'éducation*, 1: *Des origines à 1515*, Paris, PUF.

Millet H. (ed), 1992, *I canonici al servizio dello Stato in Europa, secoli XIII-XVI*, Ferrara-Modena, F.C. Panini.

Mineccia F., 1996, *La pietra e la città. Famiglie artigiane e identità urbana a Fiesole dal XVI al XIX secolo*, Venezia, Marsilio.

Minuti R., 1986, *Il problema storico della libertà inglese nella cultura radicale dell'età di Giorgio III, Catharine Macaulay e la Rivoluzione Puritana,* in «Rivista storica italiana», XCVIII, pp. 793-860.

Mitchell J.C., 1973, *Network, norms and institutions,* in J. Boissevain-J.C. Mitchell (edd), *Network analysis. Studies in human interaction,* The Hague-Paris, Mouton, pp. 15–36.

Mitterauer M., 1991, *I giovani in Europa dal Medioevo ad oggi*, Roma-Bari, Laterza.

Molin J.B.-Mutembé P., 1974, *Le rituel du mariage en France du XII au XVI*

siècle, Paris, Beauchesne.

Monfasani J.-Musto R.G. (edd), 1991, *Renaissance Society and Culture. Essays in Honour of Eugene F. Rice jr.*, New York, Italica Press.

Montanari M., 1991, *Nuovo Convivio. Storia e cultura dei piaceri della tavola nell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza.

Montandon A. (ed), 1994, *Pour une histoire des traités de savoir-vivre en Europe,* Clermont-Ferrand, Associations de Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines.

Moore C.N., 1987, *The Maiden's mirror: reading for material German girls in 16th and 17th centuries,* Weisbaden, Harrasowitz.

Moro R., 1981, *Il tempo dei signori: mentalità, ideologia, dottrine della nobiltà francese di Antico Regime*, Roma, Savelli.

Mortara Garavelli B., 1979-1980, *Scrittura popolare: un quaderno di memorie del XVII secolo,* in «Rivista Italiana di Dialettologia. Scuola società territorio», III-IV, pp. 149–180.

Motley M., 1990, *Becoming a French Aristocrat. The Education of the Court Nobility, 1580-1715*, Princeton, Princeton University Press.

Mozzarelli C. (ed), 1988, *"Familia" del principe e famiglia aristocratica*, Roma, Bulzoni.

Mucchielli A., 1986, *L'identité*, Paris, PUF.

Muchembled R., 1994, *L'invention de l'homme moderne: culture et sensibilités en France du XVe au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette.

Müller R.A., 1990, *Geschichte der Universität: von der mittelalterlichen „Universitas" zur deutschen Hochschule*, München, Callway.

Muzzarelli M.G., 1996, *Gli inganni delle apparenze. Disciplina delle vesti e ornamenti alla fine del Medioevo*, Torino, Paravia.

Neuschel K.B., 1989, *Word of Honour: Interpreting Noble Culture in Sixteenth-Century France,* Ithaca, N.Y.-London, Cornell University Press.

Niccoli O., 1979, *I sacerdoti, i guerrieri, i contadini. Storia di un'immagine della società*, Torino, Einaudi.

Niccoli O., 1987, *Profeti e popolo nell'Italia del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza.

Niccoli O. (ed), 1991, *Rinascimento al femminile*, Roma-Bari, Laterza.

Niccoli O., 1994, *Creanza e disciplina: buone maniere per i fanciulli nell'Italia della Controriforma*, in Prodi (ed) 1994, pp. 929-963.

Niccoli O., 1995, *Il seme della violenza. Putti, fanciulli e mammoli nell'Italia fra Cinque e Seicento*, Roma-Bari, Laterza.

O'day R., 1982, *Education and Society, 1500-1800. The Social Foundations of Education in Early Modern Britain*, London, Themes in British Social History.

Oberman H.A., 1981, *Masters of Reformation: the Emergence of a New Intellectual Climate in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

Oberman H.A., 1984, *The Roots of Antisemitism in the Age of Renaissance and Reformation*, Philadelphia, Fortress Press.

Oexle O.G.-Paravicini W. (edd), 1997, *Nobilitas: Funktion und Reprasentation des Adels in Alteuropa,* Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
Olmi G., 1992, *L'inventario del mondo: catalogazione della natura e luoghi del sapere nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino.
Ong W.J., 1967, *The Presence of the Word*, New Haven-London, Yale University Press.
Ortalli G., 1994, *Scuole, maestri e istruzione di base fra Medioevo e Rinascimento. Il caso veneziano,* Vicenza, Neri Pozza.
Paquet J., 1978, *L'universitaire "pauvre" au Moyen Âge. Problèmes, documentation, question de méthode*, in J. Paquet (ed), *Les universités à la fin du Moyen Âge*, Louvain, Institut d'études médiévales, Université catholique de Louvain, pp. 399-425.
Paquet J., 1996, *Coût d'études, pauvreté et labour: fonctions et métiers d'étudiantes au Moyen Âge*, in De Ridder-Symoens (ed), 1996, vol. II, pp. 15-52.
Paravicini Bagliani A.(ed), 1987, *Ecoles et vie intellectuelle à Lausanne au Moyen Age,* Lausanne, Université de Lausanne.
Pateman C., 1988, *The Sexual Contract*, Cambridge, Polity.
Paul J.,1973, *Histoire intellectuelle de l'Occident médiéval,* Paris.
Pazzagli R., 1991, *Problemi di ricerca sull'identità di un centro della Valdinievole: la comunità di Buggiano nell'età moderna,* in «Ricerche storiche», XXI, 2, pp. 229–254.
Pellizzari M.R. (ed), 1989, *Sulle vie della scrittura. Alfabetizzazione, cultura scritta e istituzioni in età moderna. Atti del convegno di studi. Salerno 10-12 marzo 1987,* Napoli, Edizioni scientifiche italiane.
Pene Vidari G.S., 1986, *Dote, famiglia e patrimonio fra dottrina e pratica in Piemonte,* in AA.VV. *La famiglia e la vita quotidiana in Europa dal '400 al '600. Fonti e problemi, Atti del convegno internazionale, Milano 1-4 dicembre 1983*, Roma, Istituto Poligrafico dello Stato, pp. 109-121.
Petrucci A., 1978, *Scrittura, alfabetismo ed educazione grafica nella Roma del primo Cinquecento: da un libretto dei conti di Maddalena pizzicarola in Trastevere,* in «Scrittura e civiltà», II, pp. 163-207.
Petrucci A. (ed), 1979, *Libri, scrittura e pubblico nel Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza.
Piltz A., 1981, *The World of Medieval Learning,* Oxford, Blackwell.
Pini A.I., 2000, *Le "nationes" studentesche nel modello universitario bolognese del medio evo,* in Brizzi-Romano (edd) 2000, pp. 21-29.
Plaisance M. (ed), 1980, *Culture et religion en Espagne et en Italie aux XVe et XVIe siècles*, Université de Paris, VIII, Vicennes.
Plebani T., 1996, *Nascita e caratteristiche del pubblico di lettrici tra Medioevo e prima età moderna,* in Zarri (ed) 1996, pp. 23-44.
Poirion. D. (ed), 1987, *Milieux universitaires et mentalité urbaine au Moyen Age,* Paris, Presses de l'Université de Paris-Sorbonne.
Politi G. –Rosa M.- Della Peruta F. (edd), 1982, *Timore e carità. I poveri nell'Italia moderna*, *Atti del convegno "Pauperismo e assistenza negli antichi stati*

italiani", Cremona, Marzo 1980, Cremona, Libreria del Convegno.
Polizzotto L., 1994, *The Elect Nation. The Savonarolian Moment in Florence 1494-1545*, Oxford, Clarendon Press; New York, Oxford University Press.
Poutet Y., 1971, *L'enseignement des pauvres dans la France du XVIIe siècle,* in «XVIIe siècle», XXIII, 90-91.
Povolo C. (ed), 1985, *Dueville: storia e identificazione di una comunità del passato*, 2 voll., Vicenza, Neri Pozza.
Pozzi G., 1986, *Occhi bassi*, in Marsch-Pozzi (edd), 1986, pp. 161-211.
Prak M., 1993, *Identité urbaine, identité sociale. Les bourgeois de Bois-le-Duc au XVIII siècle*, in «Annales ESC», XLVIII, 4.
Procacci G., 1995, *Machiavelli nella cultura europea dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza.
Prodi P., 1984, *Ricerca sulla teoria delle arti figurative nella Riforma cattolica*, Bologna, Nuova Alfa.
Prodi P. (ed), 1994, *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra Medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino.
Prodi P.-Reinhard W. (edd), 1996, *Il concilio di Trento e il moderno*, Bologna, Il Mulino.
Prosperi A. (ed), 1982, *I vivi e i morti*, «Quaderni storici», XVII, 50.
Prosperi A., 1988, *Educare gli educatori: il prete come professione intellettuale nell'Italia tridentina,* in Aa. Vv., *Problèmes d'histoire de l'éducation. Actes des séminaires organisés par l'Ecole française de Rome et l'Università di Roma-La Sapienza (janvier-mai 1985)*, Rome, pp. 123-140.
Prosperi A., 1996, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi.
Prosperi A., 1999, *America e apocalisse e altri saggi*, Pisa-Roma, Istituti editoriali e poligrafici internazionali.
Prosperi A.-Reinhard W. (edd), 1992, *Il Nuovo Mondo nella coscienza italiana e tedesca*, Bologna, Il Mulino.
Puddu R., 1992, *Il soldato gentiluomo. Autoritratto di una società guerriera: la Spagna del Cinquecento*, Bologna, Il Mulino.
Quondam A. (ed), 1994, *Il libro a corte*, Roma, Bulzoni.
Raggio O., 1990, *Faide e parentele. Lo stato genovese visto dalla Fontanabuona,* Torino, Einaudi.
Raimondi E., 1965, *Rinascimento inquieto*, Palermo, Manfredi.
Raponi N.-Turchini A. (edd), 1992, *Stampa, libri, letture a Milano nel tardo Cinquecento,* Milano, Vita e Pensiero.
Ricci G., 1988, *Il principe e la morte: corpo, cuore, effigie nel Rinascimento*, Bologna, Il Mulino.
Ricci G., 1996, *Povertà, vergogna, superbia. I declassati fra Medioevo e età moderna*, Bologna, Il Mulino.
Roche D., 1981, *Le peuple de Paris. Essai sur la culture populaire au XVIIIe siècle,* Paris, Aubier Montaigne.
Roche D., 1989, *La culture des apparences. Une histoire du vêtement, XVII-XVI-*

II siècle, Paris, Fayard.

Roeck B., 1991, *Lebenswelt und Kultur des Bürgertums in der frühen Neuzeit,* München, Oldenbourg.

Rogalla Von Bieberstein J., 1989, *Adelsherrschaft und Adelskultur in Deutscheland,* Limburg, Starke.

Roggero M., 1987, *Il sapere e la virtù. Stato, università e professioni nel Piemonte tra Settecento e Ottocento*, Torino, Deputazione subalpina di storia patria.

Roggero M., 1999, *L'alfabeto conquistato. Apprendere e insegnare in Italia tra Sette e Ottocento*, Bologna, Il Mulino.

Romano A. (ed), 1995, *Università in Europa. Le istituzioni universitarie dal Medio Evo ai nostri giorni: strutture, organizzazione, funzionamento. Atti del Convegno internazionale di studi, Milazzo, 28 settembre-2 ottobre 1993*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

Romano A.-Verger J. (edd), 1994, *I poteri politici e il mondo universitario (XIII-XX secolo). Atti del Convegno internazionale di Madrid 28-30 agosto 1990*, Soveria Mannelli, Rubbettino.

Romeo G., 1990, *Esorcisti, confessori e sessualità femminile nell'età della Controriforma*, Firenze, Sansoni.

Rosa M. (ed), 1977, *Le origini dell'Europa moderna. Rivoluzione e continuità. Saggi da "Past and Present",* Bari, Laterza.

Rurale F. (ed), 1998, *I religiosi a Corte. Teologia, politica, diplomazia in Antico Regime,* Roma, Bulzoni.

Sabean D.W., 1984, *Power in the Blood. Popular Culture and Village Discourse in Early Modern Germany*, Cambridge, Cambridge University Press.

Saccone E., 1992, *Le buone e le cattive maniere. Letteratura e galateo nel Cinquecento*, Bologna, Il Mulino.

Salvemini B. (ed), 1998, *Gruppi ed identità sociali nell'Italia di età moderna. Percorsi di ricerca*, Bari, Edipuglia.

Sarti R., 1999, *Vita di casa. Abitare, mangiare, vestire nell'Europa moderna*, Roma-Bari, Laterza.

Scaglione A., 1986, *The liberal Arts and the Jesuit College System*, Amsterdam-Philadelphia, J. Benjamins Publishing Company.

Scaglione A.-Viola G.E. (edd), 1995, *The Image of the Baroque*, New York, Peter Lang.

Scaraffia L., 1983, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale,* Roma-Bari, Laterza.

Schalk E., 1986, *From Valor to Pedigree: Ideas of Nobility in France in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Princeton-New York, Princeton University Press.

Schama S., 1987, *The embarrassment of riches: an interpretation of Dutch culture in the Golden Age*, New York, Knopf.

Schiera P., 1992a, *Dalla socialità alla socievolezza: una via alla modernizzazione dell'Europa del XVII e XVIII secolo*, in Buck (ed), *Der Europa-Gedanke*, Tübingen, Niemeyer.

Schiera P., 1992b, *Disciplina, disciplinamento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», XVIII, pp. 315-334.

Schindling A., 1988, *Schulen und Universitäten im 16. und 17. Jahrhundert. Zehn Thesen zu Bildungsexpansion, Laienbildung und Konfessionalisierung nach der Reformation*, in W. Brandmüller-H. Immenkötter-E. Iserloh (edd), *Ecclesia militans Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet*, Paderborn-München-Wien, Ferdinand Schöningh, vol. II, pp. 561-570.

Schmitt C.B., 1979, *Filosofia e scienza nelle università italiane del XVI secolo*, in Aa Vv., *Il Rinascimento e le riforme*, Milano, Jaca Book pp. 353-393.

Schmitt C.B., 1984, *The Aristotelian tradition and Renaissance Universities*, London, Variorum Reprints.

Schmitt J.C., 1990, *Il gesto nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza.

Schmitt J.C.-Levi G. (edd), 1994, *Storia dei giovani.* Vol. I: *Dall'antichità all'età moderna*, Roma-Bari, Laterza.

Schwinges R.A., 1992, *Student Education, Student Life*, in De Ridder-Symoens (ed) 1992, vol. I, pp. 155-243.

Segalen M., 1972, *Nuptialité et alliance, le choix du conjoint dans une commune de l'Eure,* Paris, G.P.Maisonneuve.

Seidel Menchi S., 1987, *Erasmo in Italia, 1520-1580*, Torino, Bollati Boringhieri.

Seidel Menchi S.-Jacobson Schutte A.-Kuehn T. (edd), 1999, *Tempi e spazi di vita femminile tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino.

Severi P., 1985, *Il buon maestro. Immagini di insegnanti nel XVIII secolo,* in Brizzi (ed) 1985*,* vol. I, pp. 171-224.

Shorter E., 1975, *The making of modern family,* New York, Basic Books.

Solé J., 1979, *Storia dell'amore e del sesso nell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza.

Sommerville M.R., 1995, *Sex and Subjection: Attitudes to Women in Early-Modern Society*, London, E. Arnold; New York, St. Martin's Press.

Sonnet M., 1987, *L'éducation des filles au temps des Lumières*, Paris, Les Éditions du Cerf.

Sorensen Zapalac K.E., 1999, *Dare un genere all'individualità: definizione delle differenze e formazione delle identità nell'Europa moderna*, in Seidel Menchi- Jacobson Schutte- Kuehn (edd) 1999, pp. 49-103.

Stone L., 1965, *The Crisis of the Aristocracy: 1558-1641*, Oxford, Clarendon Press.

Stone L., 1974, *The University in Society*, Princeton, Princeton University Press.

Stone L., 1977, *The Family, Sex and Marriage in England 1500-1800,* London, Weinfield and Nicolson.

Tenenti A., 1977*, Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino, Einaudi.

Tenenti A., 1978*, Credenze, ideologie, libertinismi tra Medioevo ed età moderna*, Bologna*,* Il Mulino.

Thompson E.P., 1981, *Società patrizia, cultura plebea. Otto saggi di antropologia storica sull'Inghilterra del Settecento,* Torino, Einaudi.

Toaff A., 1989, *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino.

Trevor Roper H., 1967, *Religion, the Reformation and Social Change, and Other Essays*, London, Macmillan.

Trevor Roper H., 1976, *Princes and Artists: Patronage and Ideology at Four Habsburg Courts*, London, Thames and Hudson.

Trevor Roper H., 1985, *Renaissance Essays*, Chicago, University of Chicago Press.

Trexler R.C. (ed), 1985, *Persons in Groups. Social Behaviour as Identity Formation in Medieval and Renaissance,* New York, Binghamton.

Trexler R.C., 1991, *Public Life in Renaissance Florence*, Ithaca, Cornell University Press.

Turchini A., 1996, *Sotto l'occhio del padre: società confessionale e istruzione primaria nello Stato di Milano*, Bologna, Il Mulino.

Turrini M., 1982, *Riformare il Mondo a vera vita cristiana: le scuole di catechismo nell'Italia del Cinquecento*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», VIII, pp. 407-489.

Turrini M., 1991, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino.

Turrini M.-Valenti A., 1985, *L'educazione religiosa*, in Brizzi (ed) 1985, vol. I, pp. 347-423.

Underdown D., 1985a, *Rebel, Riot and Rebellion. Popular Politics and Culture in England: 1603-1660*, Oxford, Clarendon.

Underdown D., 1985b, *The Taming of Scold: the Enforcement of Patriarchal Authority in Early Modern England*, in Fletcher-Stevenson (edd) 1985, pp. 116-136.

Valentin J.M., 1983-1984, *Le Théâtre des Jésuites dans les pays langue allemande, Répertoire chronologique des pièces représentées et des documents conservés (1555 –1773)*, 2 Teilbände, Stuttgart, A. Hiersemann.

Vasoli C., 1977, *I miti e gli astri*, Napoli, Guida.

Vasoli C., 1980, *La cultura delle corti*, Bologna, Cappelli.

Venturino D., 1993*, Le ragioni della tradizione. Nobiltà e mondo moderno in Boulainvilliers (1658-1722),* Firenze, Le Lettere.

Verger J., 1987, *Géographie universitaire et Mobilité étudiante au Moyen Age: quelques remarques,* in Paravicini Bagliani (ed) 1987, pp. 9-24.

Verger J., 1997, *Les gens de savoir en Europe à la fin du Moyen Age*, Paris, PUF.

Vigarello G., 1985, *Le propre et le sale. L'hygiène du corps depuis le Moyen Age*, Paris, Seuil.

Villari R. (ed), 1991, *L'uomo barocco*, Roma-Bari, Laterza.

Visceglia M.A., 1988a, *Territorio, feudo e potere locale: Terra d'Otranto tra medioevo ed età moderna,* Napoli, Guida.

Visceglia M.A., 1988b, *Il bisogno di eternità. I comportamenti aristocratici a*

Napoli in età moderna, Napoli, Guida.
Vovelle M., 1974, *Mourir autrefois: attitudes collectives devant la mort aux 17e et 18e siècles,* Paris, Gallimard.
Vovelle M., 1975, *Y a-t-il une révolution culturelle au XVIIIe siècle? A propos de l'éducation populaire en Provence,* in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», XX, pp. 89-141.
Wachtel N., 1971, *La vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole 1530-1570*, Paris, Gallimard.
Wall R.-Robin J.-Laslett P., 1983, *Family forms in historic Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.
Warburg A., 1966*, La rinascita del paganesimo antico*, Firenze, La Nuova Italia.
Weijers O. (ed), 1992, *Vocabulaire des écoles et des méthodes d'enseignement au Moyen Age,* Turnhout, Brepols.
Wieruszowski H., 1966, *The Medieval University: Masters, Students, Learning,* Princeton, N.J., Van Nostrand.
Woolf S.J., 1988, *The Poor in Western Europe in the Eighteenth and Nineteenth Century*, London-New York, Methuen.
Woolf S.J. (ed), 1991, *Domestic strategies: work and family in France and Italy 1600-1800*, Cambridge, Cambridge University Press.
Woolf S.J. (ed), 1993, *Espaces et familles dans l'Europe du Sud à l'âge moderne*, Paris, Maison des Sciences de l'homme.
Yates F.A., 1988, *Giordano Bruno e la cultura europea del Rinascimento*, Roma-Bari, Laterza.
Zardin D., (ed), 1995, *La città e i poveri. Milano e le terre lombarde dal Rinascimento all'età spagnola*, Milano, Jaca Book.
Zarri G. (ed), 1991a, *Finzione e santità tra Medioevo ed età moderna*, Torino.
Zarri G., 1991b, *Le sante vive: cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*, Torino, Rosenberg & Sellier.
Zarri G., 1994, *Disciplina regolare e pratica di coscienza: le virtù e i comportamenti sociali in comunità femminili (secoli XVI-XVIII)*, in Prodi (ed), 1994, pp. 257-278.
Zarri G., (ed) 1996a, *Donna, disciplina, creanza cristiana dal XV al XVIII secolo. Studi e testi a stampa,* Roma, Edizioni di Storia e Letteratura.
Zarri G., 1996b, *Il matrimonio tridentino*, in Prodi-Reinhard (edd), 1996, pp. 437-483.
Zarri G. (ed), 1999, *Per lettera. La scrittura epistolare femminile tra archivio e tipografia, secoli XV-XVII*, Roma, Viella.
Zarri G., 2000, *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino.
Zemon Davis N., 1975, *Society and Culture in Early Modern France*, Stanford*,* Stanford University Press.
Zemon Davis N., 1982, *Le retour de Martin Guerre*, Paris, Laffont.
Zimmermann M., 1999, *La "Querelle des Femmes" come paradigma culturale*, in Seidel Menchi-Jacobson Schutte-Kuehn (edd), 1999, pp. 157-173.

Zimmerman S.-Weisman R.F.E. (edd), 1989, *Urban Life in the Renaissance*, Newark, University of Delaware Press.
Zonabend F., 1980, *La mémoire longue: temps et histoire au village*, Paris, PUF.
Zorzoli M.C., 1986, *Università, dottori, giureconsulti. L'organizzazione della "Facoltà legale" di Pavia nell'età spagnola*, Padova, Cedam.

QUADERNI DEL DIPARTIMENTO DI DISCIPLINE STORICHE

Volumi pubblicati:

1. *Guerra vissuta guerra subita*, pp. 180.
2. Dianella Gagliani - Mariuccia Salvati (a cura di), *La sfera pubblica femminile. Percorsi di storia delle donne in età contemporanea*, pp. 244.
3. Fiorenza Tarozzi - Angelo Varni (a cura di), *Il tempo libero nell'Italia unita*, pp. 184.
4. Mariuccia Salvati (a cura di), *Municipalismo e scienze sociali*, pp. 172.
5. Franco Cazzola (a cura di), *Pastorizia e Transumanza. Percorsi di pecore e di uomini: la pastorizia in Emilia Romagna dal Medioevo all'età contemporanea*, pp. 340.
6. Angela De Benedictis - Ivo Mattozzi (a cura di), *Giustizia, potere e corpo sociale nella prima età moderna. Argomenti nella letteratura giuridico-politica*, pp. 112.
7. Elda Guerra - Ivo Mattozzi (a cura di), *Insegnanti di storia tra istituzioni e soggettività*, pp. 188.
8. Ignazio Masulli (a cura di), *Rapporti tra scienze naturali e sociali nel panorama epistemologico contemporaneo*, pp. 108.
9. Dianella Gagliani - Mariuccia Salvati (a cura di), *Donne e spazio nel processo di modernizzazione*, pp. 204.
10. Alberto Burgio - Luciano Casali (a cura di), *Studi sul razzismo italiano*, pp. 148.
11. Franco Cazzola (a cura di), *Nei cantieri della ricerca. Incontri con Lucio Gambi*, pp. VIII-340.
12. Albano Biondi (a cura di), *Modernità: definizioni ed esercizi*, pp. 272.
13. Dianella Gagliani - Elda Guerra - Laura Mariani - Fiorenza Tarozzi (a cura di), *Donne guerra politica. Esperienze e memorie della resistenza*, pp. 400.
14. Franco Cazzola (a cura di), *Acque di frontiera*, pp. 248.
15. Angela De Benedictis - Valerio Marchetti (a cura di), *Resistenza e diritto di resistenza*, pp. 148.